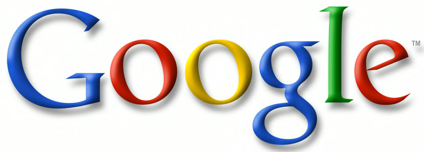
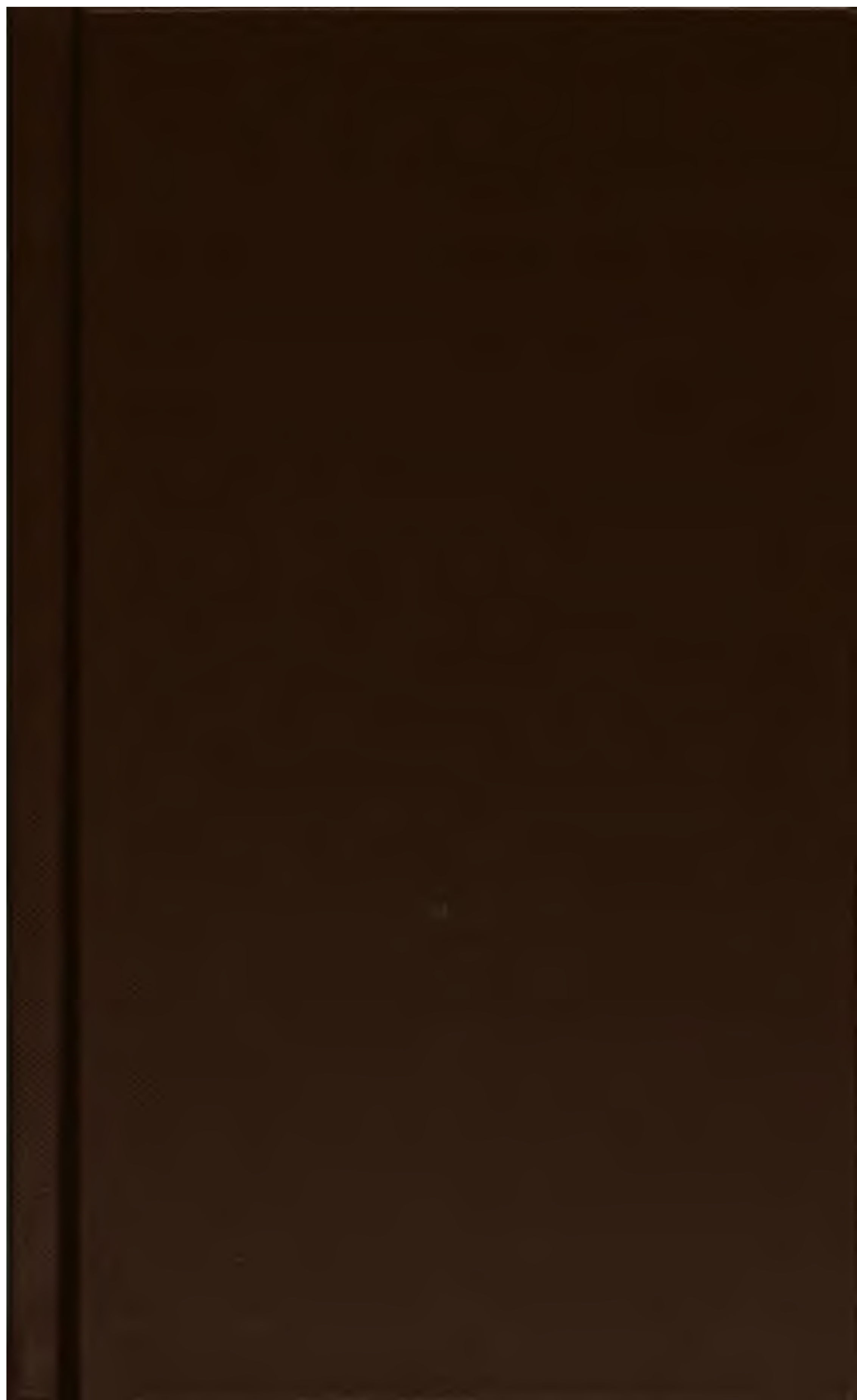
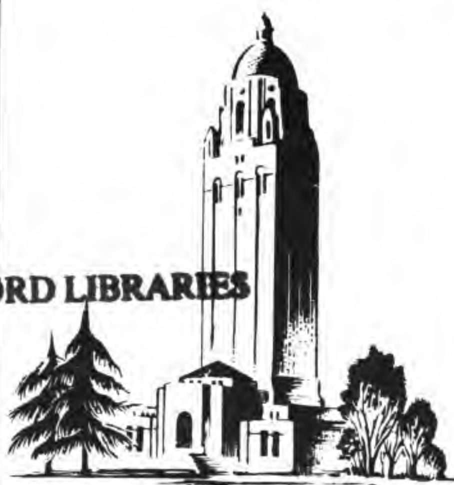






pur. James Heyworth-Dunne

L'ENSEIGNEMENT, LA DOCTRINE ET LA VIE

DANS LES

UNIVERSITÉS MUSULMANES D'ÉGYPTE

Pierre ARMINJON
Professeur à l'Ecole khédiviale de Droit du Caire

L'ENSEIGNEMENT, LA DOCTRINE ET LA VIE

DANS LES UNIVERSITÉS MUSULMANES D'ÉGYPTE

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1907

AVANT-PROPOS

I

De la Chine au Maroc, l'Islam règne sur des pays profondément différents par le climat, la race, la langue, et qu'il a pourtant rendus semblables en leur imposant, avec son credo, la civilisation qui en découle. Ces peuples croient, pensent et, s'ils le peuvent, agissent tous de même. Moralement et socialement, ils forment un seul pays, le *dar al islam*.

Ce qui fait l'unité et l'identité de la civilisation musulmane, partout où elle a pu germer et s'épanouir, sur tant de sols, sous tant de cieux, c'est que les principes, les notions et les règles qui lui servent en quelque sorte d'armature forment une doctrine explicite et claire, admise par tous les croyants orthodoxes, une loi précise et minutieuse à laquelle tous les fidèles doivent se soumettre. Ceux qui professent cette doctrine prétendent que toute la vérité y est contenue, ceux auxquels il serait possible de la suivre strictement y trouveraient la règle de leurs moindres actions.

L'islamisme ne se renferme pas dans la sphère supraterrestre de la vie spirituelle ; il ne sépare pas, ainsi que l'ont fait plus ou moins complètement les religions chrétiennes, les quelques brefs commandements qui, pour elles, résument le droit divin, des préceptes nombreux, contingents, variables, dont se composent les diverses législations humaines ; il prétend régler minutieusement toute l'existence, diriger de près les intelligences et les volontés de ceux qui lui sont soumis, en un mot façonner et maintenir la société humaine conformément au plan divin.

Quiconque veut comprendre les dispositions morales et l'état d'esprit des populations musulmanes doit donc travailler à se former une idée suffisamment exacte et complète du système théologique, juridique, social et politique qui est leur religion.

Cette doctrine est conservée avec une fidélité scrupuleuse dans les grandes *medressehs* qui, sur presque tous les points du monde islamique, dispensent libéralement la science religieuse aux croyants en situation de la recevoir. Chaque année, des milliers d'étudiants entrent dans ces universités. Après un séjour de durée variable mais toujours longue, la plupart en sortent, ayant parcouru toute l'encyclopédie musulmane, aptes à jouer, auprès de leurs coreligionnaires moins instruits, le rôle d'instituteur, de ministre du

culte, d'administrateur, de juge ou simplement celui d'autorité sociale, de conseiller savant, sage et écouté.

Observer un de ces centres scolastiques, c'est regarder battre le cœur de l'Islam, en parcourir le programme et travailler à le comprendre, c'est chercher à se former une idée générale et sommaire de la doctrine islamique. Une telle étude est presque impossible partout, sauf en Egypte, car les mosquées-collèges de la plupart des pays sont inaccessibles aux mécréants. M. Snouck Hurgronje (1) n'a pu pénétrer dans celle de la Mecque que sous le couvert d'un déguisement, et M. Delphin a rédigé la brochure intéressante qu'il a consacrée à la mosquée Keraouin de Fez (2), d'après les indications des cheikhs de sa connaissance qui y avaient étudié. En revanche, de toutes les *medressehs*, la plus ancienne, la plus célèbre, la plus riche, du moins je le crois, en maîtres et en étudiants, celle qui mérite le mieux son titre de « florissante » est aussi celle dont les portes s'ouvrent toutes grandes aux touristes étrangers et qui offre aux orientalistes un admirable terrain d'observation libéralement mis à leur disposition.

(1) Voir les savants et intéressants chapitres que cet auteur consacre à l'enseignement tel qu'il a vu donner à la Mecque, dans le second volume de son grand ouvrage *Mekka*.

(2) *Fas, son université et l'enseignement supérieur musulman.*

II

« Les sciences florissaient jadis, dans les premiers temps de l'Islam, à Bagdad, à Cordoue, à Cairouan, à Basra, à Coufa, lorsque ces villes jouissaient d'une prospérité aussi brillante qu'éphémère; elles ne sont plus de nos jours cultivées que dans la ville du Caire. Les arts, et l'enseignement en est un, ont pris en Egypte un grand développement, une assiette inébranlable, parce que la richesse et la civilisation de ce pays, datant de plusieurs milliers d'années, sont presque indestructibles. »

Ecrite au XIIIe siècle, cette remarque des admirables *Prolégomènes* d'Ibn Khaldoun (1) n'a pas cessé d'être exacte. A notre époque encore, l'Egypte est sans contredit la partie du monde où les centres universitaires musulmans sont de beaucoup les plus nombreux et les plus riches en étudiants. Autour de chacun des piliers d'El Azhar et sous le toit de la plupart des mosquées du quartier du Caire dont elle est le centre, des étudiants marocains, tunisiens, tripolitains, soudanais, syriens, turcs, arabes, afghans, indous, javanais, se pressent, dès la première heure de l'aube et jusque fort avant dans la nuit, pour recevoir l'enseignement qui leur est distribué par plusieurs centai-

(1) Traduction de Slane, II, 449.

nes de professeurs, dans toutes les sciences dont se compose encore presque sans changement depuis le temps d'Ibn Khaldoun, l'encyclopédie islamique. A Tantah, sous les portiques du sanctuaire où repose la dépouille du saint national Ahmed el Badaoui, plus de quatre mille étudiants reçoivent à peu près le même enseignement qu'à El Azhar. Il en est ainsi, suivant de moindres proportions, dans plusieurs autres villes de la Basse-Egypte : Dessouk, Damiette, Alexandrie.

En dehors de ces anciennes et célèbres universités dont l'histoire est inséparable de celle de l'Egypte depuis les premiers siècles de la conquête arabe, l'enseignement est donné aux fidèles désireux de s'instruire, comme la religion le leur prescrit, autant que le leur permettent les ressources dont ils disposent, dans presque toutes les mosquées et aussi dans quelques monastères de derviches, autant que possible d'après les livres commentés et suivant les méthodes usitées aux écoles où se sont formés les cheikhs qui professent, souvent gratuitement, ces leçons populaires.

Ces livres, ces méthodes et les notions que les étudiants en retirent n'ont pas changé depuis l'époque assez récente où les docteurs musulmans ont dû vivre sur le fonds désormais immuable, au moins théoriquement, des vérités acquises par leurs grands devanciers. C'est alors que,

satisfaite d'elle-même, la pensée islamique se flatta de posséder la vérité définitive, et qu'elle se borna à défendre ses richesses, sans chercher à les accroître, sans même songer à modifier leur ordre de disposition. Aussi les centres scolastiques égyptiens d'aujourd'hui sont-ils restés ce qu'ils étaient durant la grande époque de pensée vivante et féconde qui vit éclore et s'épanouir toute la civilisation musulmane. Aucune innovation vraiment importante n'y a été faite, soit dans les matières de l'enseignement, soit dans leur mise en œuvre. Le libre et vigoureux esprit qui les animait s'est, il est vrai, retiré ou, tout au moins, affaibli; mais leur forme est toujours intacte. Les décrire tels qu'ils sont aujourd'hui, c'est donc les décrire tels que les ont vus tant de savants voyageurs attirés de loin sur les bords du Nil par l'éclat des foyers intellectuels qui y brillaient.

Je me propose d'explorer ce petit monde scolaire dans le passé et dans le présent, d'étudier sa constitution, ses lois et ses usages, d'exposer la doctrine qui alimente son activité, et, chemin faisant, de photographier au passage quelques scènes pittoresques de sa vie familière (1).

(1) Je suis redevable de bon nombre d'idées et de faits contenus dans cet ouvrage à MM. Moustapha Beiram bey et Ahmed Zeki bey, auxquels j'adresse l'expression de ma vive reconnaissance.

LIVRE I

ORIGINES ET VICISSITUDES

LIVRE I

Origines et vicissitudes

I

Une des premières préoccupations d'Amrou lorsqu'il eut, en 640, soumis l'Egypte au calife Omar, fut de construire au milieu de Fostat (1), sa capitale, la mosquée à laquelle il a laissé son nom. L'enseignement de la doctrine victorieuse y fut donné par des hommes qui avaient pu la recueillir de la bouche du Prophète. La population de Fostat s'étant accrue, Ahmed Ibn Touloun édifia en 877, à l'autre extrémité de la ville, la vaste mosquée qui perpétue son souvenir. Le jour même de l'inauguration, au mois de Ramadan, une école y fut ouverte par le *Khatib* ou prédicateur du nouveau sanctuaire, le savant Mohammed Ibn el Rabieh, qui y professa la loi religieuse suivant le rite fondé par Mohammed Ibn Idris, connu sous le nom de d'El Chafei, mort cinquante ans auparavant en Egypte, où, d'après Ibn Batoutah, il enseigna son propre

(1) Actuellement le Vieux-Caire.

système dans la *zaouiah* située en face de la mosquée d'Amrou. A la leçon d'ouverture assistèrent Ahmed et ses fils et, chaque vendredi, ceux-ci vinrent, sur l'ordre de leur père, entendre Rabieh.

La période assez peu connue de l'histoire d'Egypte, qui va de la conquête arabe à la fondation du Caire, peut être qualifiée de préhistorique au point de vue spécial qui nous occupe. A n'en pas douter, les deux premiers siècles de l'Hégire au cours desquels s'épanouirent, en dehors des quatre grands rites orthodoxes, tant de sectes, d'hérésies et de systèmes philosophiques ou mystiques, ne furent point stériles pour l'Egypte; malheureusement nous ne pouvons, faute de témoignages historiques, à peu près rien savoir sur les sources de science et de culture qui la fécondèrent à cette époque.

Chroniqueurs, géographes et voyageurs (1) ont au contraire rivalisé pour nous donner un tableau minutieux et fidèle, bien qu'extrêmement confus, de la cité que Djauhar, secrétaire et général du calife fatimite Moez, fit sortir en quelques jours du désert et qui absorba aussitôt une grande partie de la vie intellectuelle de l'Egypte.

(1) Soyouti, Djemal Eddin el Habiki, Ibn Ayass, Ibn Batoutah, Ibn Djobaïr, Abd-Allatif, Léon l'Africain, Ibn Khallikan et surtout Makrizi, dont la topographie (Khitat), traduite partiellement par M. Bouriant et M. Casanova, est un vrai trésor.

Durant le règne des Fatimites, puis sous les Ayyoubites, sous les Mameluks et même après la conquête turque, la nouvelle capitale fut le théâtre des plus violents désordres, fruits incessants et abondants d'une anarchie chronique. Despotisme extravagant et folles cruautés des sultans, émeutes, révolutions sanglantes de palais, usurpations du pouvoir par des esclaves promus aux plus hautes dignités, assassinat ou exécution du souverain ou de ses ministres, après quelques années, quelques mois ou quelques jours d'un règne aussi absolu que fragile, invasions, guerres civiles, massacres, insécurité complète et, pour couronner le tout, famines, épidémies périodiquement produites par l'incurie d'un gouvernement trop faible et trop instable pour exercer la surveillance continuelle et l'entretien minutieux des travaux publics sans lesquels l'Egypte ne serait qu'un désert, telles sont les péripéties de ce drame interminable, d'une outrance si monotone que la mémoire se fatiguerait inutilement à en garder le souvenir. Ici comme partout et même plus qu'ailleurs, les vices organiques du droit public musulman se manifestèrent par les mêmes malaises. La confusion du pouvoir temporel et de l'autorité spirituelle dans les mains du calife eut pour conséquence un despotisme complet que ne limita même pas une vie locale forcément inexistante, étant donnée l'ignorance de toute notion

d'une personnalité juridique autre que celle de l'Etat où semble être toujours restée la législation de l'Islam. De même l'absorption de l'ordre civil dans l'ordre religieux, la séparation des habitants en deux classes, l'une privilégiée et formée des croyants, l'autre composée des mécréants, soumise à des impôts spéciaux et maintenue par diverses prescriptions dans une situation inférieure, l'origine du pouvoir exercé par le souverain : une conquête soudaine et rapide, ces diverses applications de la loi religieuse qui est le fondement de l'Islam, s'opposaient à la formation de tout sentiment national et ne permettaient pas la conception de quoi que ce fût qui pût ressembler à l'idée de patrie. Enfin, le défaut de toute règle dans la transmission du pouvoir encourageait les compétitions et les usurpations, n'établissant d'autre règne que celui de l'insécurité et de l'instabilité.

Dans l'immense vallée fécondée par le Nil et dépourvue de centres naturels de résistance, au milieu d'une population paisible et douce, essentiellement agricole, séculairement dressée à tout attendre et à tout subir de ses despotes, ces principes morbides agirent beaucoup plus fortement que dans les autres parties du monde islamique. La persistante anarchie politique qui en résulta comme une incurable maladie et dont je viens de résumer en quelques lignes les principaux sym-

ptômes, aurait dû arrêter tout effort spirituel et stériliser toute tentative de culture artistique ou scientifique. Le résultat contraire se produisit. Dans ce milieu continuellement bouleversé de violence barbare et éphémère, germa, s'épanouit et fructifia avec une fertilité inouïe, une vie intellectuelle, luxuriante et foisonnante. De tous les points de l'Islam, poètes, savants, artistes, artisans accoururent en foule et, parmi les palais que sultans et émirs construisaient à l'envi, s'élevèrent des écoles, des collèges, des couvents, des bibliothèques, mille édifices destinés à la recherche, à l'étude, à la discussion. « Au Caire, écrit Ibn Khaldoun, les marchés de la science sont très achalandés et les océans du savoir pleins à déborder. » « Les couvents de cette ville, observe de son côté Ibn Batoutah (1), sont très nombreux, car les émirs du Caire cherchent à se surpasser les uns les autres en construisant de tels édifices. Chacun d'eux est consacré à une troupe de fakirs dont la plupart sont d'origine persane, gens instruits et versés dans la doctrine du soufisme... Quant aux collèges, nul n'en connaît le nombre, tant il est considérable. » Ces fondations, instaurées souvent avec les dépouilles d'une dynastie déchue ou de quelque ministre disgracié, avaient pour auteurs les souverains, désireux de perpétuer la mémoire de leur règne, habituellement si

(1) *Voyages*, I, p. 70-71.

court, et surtout les émirs et les grands, toujours sous le coup d'une disgrâce suivie de supplice ou d'emprisonnement, tout au moins de confiscation. Ces dignitaires, la plupart d'origine étrangère et affranchis d'hier, étaient désireux d'éblouir leurs rivaux par l'éclat d'une récente splendeur tout en se gagnant la faveur des uléma, des derviches ou des soufis appelés à bénéficier de leurs œuvres, pieux et saints personnages pleins d'influence sur une population pour laquelle la religion était le seul lien social, la seule forme de la vie publique et dignes d'être ménagés parce qu'ils constituaient l'unique classe dirigeante, la véritable aristocratie de cette société sans organisation. Une curieuse institution du droit musulman permettait aux fondateurs, en consacrant l'usufruit de leurs biens à des œuvres de leur choix, de s'en réserver la jouissance indéfinie, désormais assurée et paisible. Ce droit ignore la corporation, l'établissement d'utilité publique, ce que nous appelons la personne morale, mais il connaît le *ouakf*, le bien dédié, géré et représenté par une série d'administrateurs, conformément au but et aux conditions fixés ; en d'autres termes, il favorise la combinaison suivante : des valeurs sont consacrées par acte entre vifs ou par testament à une fondation existante ou à créer, sous la réserve d'un usufruit ou de certains avantages dont profiteront le disposant, ses héritiers, les bénéficiaires

qu'il désigne et deviennent inaliénables et imprescriptibles y compris la partie réservée au constituant, cette partie étant ainsi mise à l'abri d'une perte ou d'une spoliation. « Les émirs, dit Ibn Khaldoun, à la suite du passage précité (1), les émirs, pensant que l'empire pourrait un jour éprouver quelque grande catastrophe et craignant pour leurs enfants les avanies du souverain..., ont bâti un grand nombre de collèges et de couvents auxquels ils ont constitué en ouakf des immeubles d'un bon produit... sous la condition que leurs enfants en seraient administrateurs et toucheraient une partie des revenus. » Abstraction faite du sentiment religieux alors si vif dans tous les cœurs, ainsi s'explique la généreuse émulation qui couvrit le Caire d'écoles ou d'universités et ne cessa, pendant des siècles, de les doter richement.

II

Des centres scolastiques dont s'enorgueillit le Caire, du x[e] au xv[e] siècle, Makrizi (2) nous a laissé

(1) *Loc. cit.*, II, p. 449-450.

(2) *Topographie (Khitat) de l'Egypte*, ouvrage repris et continué jusqu'à nos jours sous le même titre, par Ali Pacha Mobarek. Voir en outre la remarquable reconstitution du Caire de cette époque d'après Makrizi, par M. P. Ravaisse, dans les *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, 1887, troisième fascicule, p. 409, et 1889, p. 33 sqq.

une description vivante et attachante, en dépit de sa prolixité et qui resta exacte longtemps après la mort de son auteur. On peut les ranger en trois catégories, suivant la nature des doctrines philosophiques, religieuses ou mystiques qui y étaient professées. De la première, Makrizi n'en cite qu'un, mais il est à présumer que certains des collèges qu'il énumère étaient également des sortes d'académie dont les études religieuses n'alimentaient qu'accessoirement les travaux. Dans l'aile nord du palais oriental des califes fatimites, la *Maison de la science ou de la sagesse* (Dar el Elm ou el Hikma) fut installée en 1004, sous le règne du calife Hakim biamr Allah, le fou aux caprices féroces qui se proclama Dieu et que les Druzes adorent encore de nos jours. Des savants nombreux y professèrent le droit, la médecine, la philosophie, l'astronomie, la grammaire. Le public y trouvait en outre une riche bibliothèque où l'encre et le papier nécessaires aux copies étaient mis à sa disposition. On y discutait les problèmes les plus ardus de la métaphysique, de la morale, voire de la politique, avec une ardeur et une hardiesse qui finirent par porter ombrage au souverain. L'écho de ces conciliabules commençait, paraît-il, à agiter le peuple. Aussi, sur l'ordre de l'émir Chahin el Afdal, la Maison de la Science fut-elle fermée, moins d'un siècle après son inauguration, cependant

qu'on arrêtait les plus éloquents parmi les dialecticiens qui y argumentaient. Quelques années plus tard, cette académie put se rouvrir dans un autre local, sous la surveillance étroite du gouvernement, qui en contrôla les travaux au moyen d'un inspecteur spécial. En pleine prospérité, lors de la chute des Fatimites (1171), elle fut à cette époque absorbée par l'université d'El Azhar. Au moment où disparaissait l'hérésie chiite, entraînée dans la ruine de la dynastie qui en faisait profession, l'orthodoxie, de nouveau maîtresse du pouvoir, triomphait ainsi du rationalisme (1).

El Azhar, la mosquée « florissante » qui devait finir par s'annexer tous les collèges du Caire et, récemment tous ceux de l'Egypte, ne fut longtemps que le plus ancien et le plus important d'entre eux. Commencée presque en même temps que celle du Caire, sa construction fut achevée, moins de deux ans après, le 4 mars 970. Elle resta près de six ans un simple lieu de prière et, suivant Makrizi, la première leçon n'y fut donnée qu'en l'année 365 de l'hégire (975) en présence d'une nombreuse et brillante assistance. Les Fatimites prétendaient naturellement établir

(1) Makrizi, I, p. 455 et 458, édition de Boulaq ; Ibn Khallican's, *Biographical Dictionary*, traduction de Slane, I, xxix xxx ; cf. Silvestre de Sacy, *Religion des Druzes*, I, cccxii ; Ravaisse, *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, 1889, III, fascicule, 3, p. 95.

la légitimité de leurs croyances à l'encontre des *sunnites*, leurs adversaires religieux et politiques qui la déclaraient hétérodoxe, ils furent donc pleins de sollicitude pour l'enseignement qui se donnait dans la mosquée par eux érigée au milieu de la ville qu'ils s'étaient construite en dehors de l'enceinte de la précédente capitale, tout de même que les princes protestants du XVIe siècle fondèrent des universités destinées à la défense de leur foi nouvelle, sorte d'arsenaux ou de casernes théologiques. Le calife el Aziz Billah (2), fils de Moez, secondé par son ministre Aboul Farag Yacoub, créa une bibliothèque dans la mosquée et y disposa des logements destinés aux étudiants, il alloua des pensions aux savants, alors au nombre de trente-cinq, qui y professaient, leur distribua chaque année un vêtement à l'occasion du Beiram et contruisit pour eux une maison dans laquelle ils se réunissaient le vendredi après la prière. On peut dire que ce prince fut le fondateur de l'université d'El Azhar. Son fils, qui n'est autre que le trop fameux el Hakim biamr Allah, se montra encore plus généreux, au moins dans les premières années de son règne et, grâce aux revenus énormes des biens qu'il lui dédia, la mosquée universitaire fut désormais assurée d'une fastueuse existence.

(1) 975-996.

Quand Saladin, prenant la place du dernier des Fatimites, eut ramené l'Egypte à l'orthodoxie, El Azhar subit une longue éclipse. Pendant près d'un siècle, la prière cessa d'y être faite le vendredi, et l'enseignement qui s'y donnait se ressentit forcément de cette mesure dont bénéficiait la mosquée de Hakim, située à l'autre extrémité de la ville. Rétablie dans sa dignité en 1268 et pourvue alors de professeurs empruntés à chacun des quatre rites orthodoxes, El Azhar ne cesse de s'accroître, de s'enrichir et de s'embellir, grâce à la libéralité des sultans et des émirs, l'un restaurant l'ensemble du monument, l'autre fondant de nouveaux cours, construisant une aile en vue de loger les étudiants de telle nationalité, un autre instituant des pensions, une distribution quotidienne de pains ou plus modestement, consacrant les revenus d'un immeuble à la confection de quelque mets succulent destiné à régaler périodiquement les pensionnaires de la mosquée.

C'est ainsi, pour citer ce seul exemple, qu'en 1302, un violent tremblement de terre ayant renversé tous les monuments du Caire, les émirs se répartirent la charge de les reconstruire. L'un d'eux, nommé Salar, reçut El Azhar dans son lot et s'acquitta de sa tâche avec zèle et munificence.

Cependant, les dotations dont bénéficiait la grande mosquée universitaire ne suffisaient pas à épuiser la générosité ambitieuse ou prudente

des puissants personnages, soucieux d'attacher leur nom à une fondation qui fût leur œuvre, plus encore, de mettre leurs biens à l'abri d'un changement de fortune en les plaçant sous la protection en quelque sorte sacrée d'un acte constitutif de *ouakf* et enfin de profiter, dans leur vie future, des prières prononcées quotidiennement sur leur tombeau par les bénéficiaires de la fondation. Tout sultan ayyoubite ou mamelouk dont le règne ne fut pas par trop éphémère se préoccupa de construire soit un collège, soit un monastère, souvent les deux, et d'y ériger son mausolée. Les émirs qui l'entouraient firent de même dans la mesure des moyens dont ils disposaient.

Les touristes qui visitent le Caire peuvent encore admirer bon nombre des édifices qui abritaient étudiants, derviches ou soufis. Avant que la conquête turque eût fait prédominer en Egypte le rite hanefite, qui est celui du sultan de Constantinople, le rite musulman dit chafeite, du nom du docteur qui l'a fondé, y était officiellement suivi, et, d'après cette doctrine, il ne saurait y avoir dans chaque ville qu'un seul lieu où il soit loisible aux fidèles de se réunir chaque vendredi pour y célébrer la cérémonie appelée *khoutba.* Pour qui parlait correctement, le nom de mosquée (*gamâ*, réunion) était donc alors réservé à El Azhar et les autres monuments où se célèbre à notre époque cet office religieux, ainsi que le permet le rite

hanefite, étaient dits le plus souvent collège (*medresseh*), parfois couvent (*ribat*, *zaouiah*, *khankah*). Actuellement, presque tous ces monuments sont avant tout, parfois uniquement des mosquées ; ils étaient alors, en vertu de la règle chafeite, principalement des collèges ou des cloîtres et ne servaient qu'accessoirement à la prière. Dans la plupart d'entre eux, cette destination primitive se manifeste au premier examen. Quatre, ou tout au moins trois *liouans* (sanctuaire proprement dit) disposés symétriquement autour de la grande cour de la mosquée appelée *sahn* correspondent aux rites entre lesquels se divisaient maîtres et étudiants. Ces derniers logeaient dans des cellules éclairées par de nombreuses fenêtres qui percent les murs des façades. Quant au couvent (*khankah* et de nos jours *tekyeh*), ce qui le caractérise essentiellement, c'est une cour plantée d'arbres qui ombragent une fontaine ou un réservoir et sur laquelle prennent jour un ou plusieurs étages de cellules. Le sanctuaire est à proximité, parfois au centre de la cour. Souvent d'ailleurs le même édifice est disposé pour servir à la fois de *medresseh* et de *khankah ;* étudiants et soufis y fraternisaient, les uns suivant les leçons dans l'intervalle de leurs méditations, les autres participant aux litanies, aux chants mystiques de leurs voisins et s'initiant à leurs doctrines. Tel fut le cas de celle des deux mosquées connues sous le nom de

Kaït bey, qui est située au sud du Caire, derrière la mosquée de Touloun. C'était à la fois un khankah et un medresseh. Ce ravissant spécimen de l'art arabe est décrit par Bernard de Breydenbach qui visita l'Egypte en 1483, et qui nous le montre rempli de religieux « occupés à hurler jour et nuit les prières de leur secte » (1). El Azhar elle-même, suivant le témoignage de Makrizi, ne cessa, à partir de sa fondation, de servir d'asile à une population d'une centaine de fakirs. Une de ses parties, transformée récemment, l'école Akbaghaouieh, était spécialement réservée aux soufis ; des logements séparés y furent construits par le fondateur, sous le règne de Malek Daher, au bénéfice des étudiants qui se vouaient au mysticisme.

Ce n'est pas tout, les medressehs, qui n'étaient que collèges, comptaient beaucoup de soufis parmi leurs élèves ou parmi leurs professeurs ; des dotations importantes y étaient souvent consacrées à la création de cours qui devaient être professés aux fakirs suivant les principes du rite auquel appartenait le donateur. Certains de ceux-ci jouissaient d'une savante réputation qui remplissait le couvent, à certaines heures, de laïques avides de s'instruire. Aussi, alors comme aujourd'hui, la démarcation qui sépare la khankah de la medresseh était-elle difficilement visible, beau-

(1) Edition de 1490.

coup de ces établissements offrant un caractère mixte et ambigu.

L'origine de ces monastères était diverse et leur valeur très inégale. « Pas de monachisme en Islam », avait dit Mahomet. En dépit de cette interdiction, les couvents naquirent spontanément de toutes parts dans le monde musulman sous l'action irrésistible de besoins religieux et économiques. Makrizi présente comme le premier couvent musulman fondé au Caire, la grande Khankah, que Saladin installa en 1173 dans l'ancien palais des califes fatimites (1). Cette affirmation n'est sans doute exacte qu'autant qu'il s'agit des monastères orthodoxes, l'hérésie chiite, dominante en Egypte sous la dynastie déchue, étant bien plus favorable au mysticisme et au panthéisme qui florissaient dans les maisons de fakirs et de soufis. Au surplus, durant les premiers siècles de l'Islam, on assiste à la formation des ordres religieux dont, en bien des points, les membres s'agglomèrent dans des maisons communes. D'autres causes plus accidentelles produisent de ces couvents et — c'est la raison pour laquelle je vais les indiquer — concourent toutes à leur donner un caractère scolastique.

Quelque homme, pieux et charitable, fonde un

(1) V. p. 414. Khankah Saïd el Soada. Le chef de cet établissement portait le nom de cheikh des cheikhs (cheikh ech chioukh). Voir Soyouti, édit. lith., p. 143-144, et Makrizi, II, 414.

asile destiné généralement aux pauvres et spécialement aux pèlerins. Les hôtes de cet établissement ne peuvent se décider à le quitter. En se prolongeant, la vie commune fait naître chez eux le besoin d'une règle générale, d'une organisation uniforme, manifestées par des exercices religieux et, c'est le point qui nous intéresse, par l'étude en commun du Coran ou de la tradition. Des gens, désireux d'acquérir les mérites spirituels qui sont conférés par la guerre faite aux infidèles, vont bénévolement tenir garnison dans les forts construits sur les limites de l'empire islamique. Là ils charment leurs longs instants de loisir par des pratiques de dévotion et par l'étude de la loi religieuse, et bientôt les mœurs et les habitudes du monastère prennent la place de celles de la caserne (1). Par extension, le mot *ribat*, employé pour désigner ces casernes-couvents, s'applique parfois à toute maison de retraite, réservée à des vétérans, à des savants ou même à des femmes répudiées (2). Un saint personnage, célèbre par ses vertus, par sa science, quelquefois par un ouvrage dont il est l'auteur, vit entouré de disciples auxquels il communique sa doctrine, qu'ils étudieront et commenteront

(1) Makrizi, II, 414; Slane, *Journal Asiat.*, 1842, I, 168; Doutté, *Notes sur l'Islam maghribin*, 29-33.

(2) Ravaisse, *Mémoires de la Mission arch. française au Caire*, III, 1889, p. 52.

après la mort du maître dans une khankah construite sur son tombeau, et où le public, désireux de s'édifier et de s'instruire, sera admis à jour fixe. De tels établissements dégénéraient parfois très vite en asiles d'oisifs, voire en repaires d'illuminés et de fanatiques : en revanche ils abritaient souvent des imaginations ardentes, des esprit inventifs et subtils, occupés soit à épancher en vers mystiques l'amour divin qui débordait de leur cœur, soit à élaborer, sous une forme poétique, de nuageuses rêveries sur la nature divine de l'âme humaine, l'unité des êtres en Dieu, les conditions et les effets de l'union, momentanée ou définitive, de l'homme et de la divinité ; bref, à donner une forme aux idées vaguement et confusément panthéistes qui servent de matière à cette doctrine, manifestation suspecte, mais persistante et alors en pleine floraison, du Mahométisme.

III

Reproduire intégralement les curieux tableaux que Makrizi nous a laissés des zaouiahs, des khankahs et des ribats de son époque et auxquels Léon l'Africain ou d'autres voyageurs moins illustres ont ajouté des traits pittoresques, ce serait passer en revue presque tous les anciens monuments du

Caire. Bornons nous à un ou deux types caractéristiques.

L'admirable mosquée du sultan Hassan, qui passe à juste titre pour le chef-d'œuvre de l'art arabe, fut longtemps, selon l'expression de Léon l'Africain, le plus fameux collège du Caire après El Azhar (1). Son fondateur la disposa, de 757 à 760 de l'hégire, pour recevoir cent étudiants, vingt-cinq de chaque rite, répartis entre les quatre branches de la croix formée par le monument. Chacune des sections comportait un *liouan* (sanctuaire) et un *sahn* (cour avec bassin d'ablutions) entourée de logements destinés aux étudiants et formait ainsi comme autant de petites mosquées rayonnant autour d'une cour centrale (2). L'enseignement était donné par quatre cheikhs secondés par trois répétiteurs. Les premiers recevaient un salaire de 300 dirhams par mois qui s'abaissait à 100 dirhams pour les seconds, 4,250 dirhams étaient mensuellement distribués aux étudiants, sans préjudice de gratifications supplémentaires assez abondantes en argent, vêtements et victuailles. Des professeurs, grassement rémunérés, venaient souvent faire des cours supplémentaires. Toutes ces dépenses étaient couvertes par les revenus d'immeubles constitués en ouakf et

(1) Léon l'Africain (Tr. Jean Temporal, 1556), p. 347.

(2) Max Herz bey, *La Mosquée du sultan Hassan au Caire*, p. 2.

situés, non seulement en Egypte, mais en Syrie (1).

En 1225 (622), un collège fut fondé au Caire pour l'enseignement des traditions prophétiques par le sultan El Kamil Nasr ed Din Mohammed, fils de Malek-el-Aadil, sous le nom de Dar-el-Hadis (maison de tradition). Il n'existait que deux établissements de ce genre dans tout l'Islam. Le second avait été fondé à Damas (2).

La khankah Rokn-eddin-Baïbars fut construite en 1306 par le sultan de ce nom, alors encore émir, qui y installa 400 soufis. Un *ribat* (maison de retraite) y fut joint, dans lequel trouvèrent place cent pensionnaires, anciens soldats ou fils de famille ruinés. Les cuisines étaient communes aux deux édifices, entre lesquels s'élevait un dôme qui recouvrait le tombeau du fondateur et où étaient professés des cours de traditions prophétiques (hadis). Dans les autres parties du couvent, des lecteurs psalmodiaient le Coran jour et nuit. La nourriture matérielle n'était pas davantage épargnée aux pieux habitants de la khankah et du ribat. Les uns et les autres recevaient chaque jour trois pains de froment, une ration de viande et quelques friandises. Les revenus de vastes terrains situés en Basse-Egypte subvenaient aux dépenses. Baïbars ayant été

(1) Makrizi, II, p. 83.
(2) Ibn Khallikan, *Biogr. Dict.*, III, p. 242.

détrôné et mis à mort, son successeur Kalaoun fit fermer la khankah dont il confisqua tous les biens. Quelques années après, en 1325, le même prince en ordonna la réouverture et lui restitua ses anciennes richesses. Longtemps fréquenté par des gens pieux et savants qui y venaient étudier et faire échange de leurs connaissances, cet établissement était en pleine décadence au temps de Makrizi (1).

Vis-à-vis de la khankah qui vient d'être décrite se trouvait un ribat plus ancien appelé Bagdadieh et édifié en 1285 par une fille du sultan Daher Baïbars au profit d'une femme pieuse et très savante qui avait mérité le titre de cheikha. Il servit de retraite aux femmes répudiées. La discipline y était très sévère et les pensionnaires n'avaient d'autre distraction que l'instruction religieuse qui leur était très libéralement donnée par la cheikha et ses suppléantes, sous forme de leçons, de lectures, de sermons et d'exhortations (2).

L'enseignement que l'on venait chercher, jusque vers le XVIe, dans les centres universitaires dont j'ai décrit quelques exemples pris un peu au hasard, offrait naturellement une valeur très inégale. Bien qu'il soit difficile de se représenter sa qualité moyenne, nous avons pourtant des raisons de le croire relativement sérieux et efficace,

(1) Makrizi, II, p. 416.
(2) Makrizi, II, p. 427.

tout au moins dans les plus grands collèges. Les programmes étaient vraisemblablement aussi complets qu'ils pouvaient l'être alors, étant donné le but poursuivi : former des théologiens et des juges ; ils devaient même être plus complets que ceux d'El Azhar avant les réformes d'il y a dix ans. Dans les établissements de ce genre, qui étaient de véritables universités, on cultivait les mathématiques, l'astronomie, la géographie, la médecine, parfois avec des intermittences, toujours bien après non seulement les « sciences finales » : théologie et législation, mais même les « sciences préparatoires » : grammaire, rhétorique, etc. L'art médical était surtout pratiqué par des chrétiens et des juifs ; ingénieurs, géomètres et comptables se recrutaient exclusivement parmi les Coptes (1). L'école musulmane s'était réservée les sciences du langage, de la religion et du droit ; si elle ne dédaignait pas les autres, elle les négligeait comme inutiles à sa fin toute religieuse. Ce n'est pas à dire que les principes ou les procédés de ces sciences ou de ces arts furent toujours exclus du programme des medressehs. Un tel enseignement — cela résulte de nombreux témoignages — s'y donna au contraire assez fréquemment, parfois même avec éclat. Durant certaines périodes, l'administration de tel ou de tel collège

(1) Yacoub Artin Pacha, *L'Instruction publique en Egypte*, p. 63.

laissait y professer librement quelque philosophe, d'ordinaire médecin et versé dans les sciences naturelles, ainsi qu'ils l'étaient presque tous quand la philosophie florissait.

« Voici, — disait Abd-Allatif, le protégé de Sa-
« ladin, qui exposa son art et diverses sciences à
« Damas, à Alep et au Caire pendant la première
« partie du XIIIe siècle, — voici quelle était, dans
« ce temps-là, ma manière de vivre. Je donnais
« des leçons dans la djami (mosquée) Al Azhar,
« depuis le commencement du jour jusqu'à
« la quatrième heure ; vers le milieu du jour,
« d'autres auditeurs venaient prendre des leçons
« de médecine et de diverses sciences ; sur le
« soir, je retournais à la djami, où d'autres étu-
« diants venaient prendre des leçons » (1).

Juif par la religion, le fameux philosophe Maimonide, qui dirigeait une école de théologie et de législation talmudique au Vieux-Caire, était le médecin de Saladin et de son successeur Melik-Aziz. Si nombreuse était sa clientèle de malades qu'elle lui laissait à peine le temps de prendre ses repas (2).

Quoi qu'il en soit, les recherches étaient alors facilitées aux travailleurs par les instruments abondants dont ils disposaient dans toutes les

(1) Abd-Allatif, *Relation de l'Egypte* (trad. Silvestre de Sacy), p. 449.

(2) Abd-Allatif, *loc. cit*, p. 486 et 490.

parties de la science. Sur l'outillage scientifique proprement dit de l'astronome, du géographe, du médecin, on possède peu de renseignements. Le Caire était pourvu d'un observatoire (1). Ses nombreux hôpitaux (2) se divisaient en plusieurs corps de logis où chaque espèce de maladie avait son local particulier et son médecin spécial choisi parmi ceux qui s'étaient illustrés par leur science et l'importance de leurs cures. La bibliothèque des Fatimites dont il va être parlé contenait six mille ouvrages de médecine. Entre autres merveilles, le palais des Fatimites renfermait deux globes célestes dont l'un, d'argent, avait été fabriqué, disait-on, par Ptolémée lui-même au prix de trois mille dinars, et plusieurs cartes géographiques, la plus remarquable, qui avait coûté vingt-deux mille dinars, en soie bleue, nuancée de vives couleurs, avec les noms des mers, des fleuves, des montagnes, des pays, des villes et des chemins brodés en caractères d'or et d'argent. Apparemment, Makrizi décrit ces objets à cause de leur ancienneté et de leur valeur et non de leur rareté.

En revanche, historiens et chroniqueurs nous ont transmis les détails les plus abondants sur

(1) Cet observatoire changea souvent d'emplacement. Makrizi, I, p. 125-128. Cf. *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque du roi*, p. 48, n 2.

(2) Makrizi en décrit cinq, II, p. 405-408.

l'incroyable richesse des bibliothèques du Caire pendant le Moyen Age. Tout collège, tout khankah ou ribat avait la sienne, dont les livres, constitués en *ouakf,* parfois au nombre de plusieurs milliers, étaient inaliénables (1). En outre, d'innombrables collections étaient à la disposition du public studieux. « Le château situé à l'est du Caire et connu sous le nom de Moez, par l'ordre de qui il fut construit, renfermait quarante bibliothèques, dont l'une comptait à elle seule dix-huit mille ouvrages anciens, parmi lesquels on admirait deux mille quatre cents Corans somptueusement calligraphiés, dorés et enluminés. D'après Ibn Toayer, il y avait en outre, au Moristan (hôpital encore existant à l'état de ruine), une bibliothèque de plus de deux cent mille ouvrages relatifs à toutes les sciences et qui furent vendus par Saladin. La bibliothèque de El-Mostanser était si riche que, lors du pillage du palais de ce prince en 1067, par Nasser-ed-Doulah et les soldats turcs de la garde qu'il commandait, plus de cent mille volumes furent partagés entre les chefs. La plus grande partie en échut à Ibn-el-Mohtarek, gouverneur d'Alexandrie, et fut enlevée, pendant qu'on la transportait, par une tribu bédouine. Ces barbares arrachèrent la couverture des manuscrits pour se faire des souliers et abandon-

(1) Plusieurs manuscrits de la Bibiliothèque khédiviale portent cet *ex-libris :* « Constitué en ouakf pour telle medresseh ou tekyeh. »

nèrent le reste dans le désert, près d'Abiar. en un monceau qui, bientôt recouvert par les sables, forma une butte appelée encore maintenant Tall-el-Koutoub, la Colline des livres (1). » Après l'avènement de Saladin, cette bibliothèque fut reconstituée et posséda bientôt un nombre considérable de volumes, dont plusieurs appartiennent actuellement à la Bibliothèque de Leyde (2).

IV

La décadence intellectuelle se produisit en Egypte comme dans les autres parties du monde islamique et sous l'action des mêmes causes, bien que plus tardivement et moins complètement. Il en résulta, au Caire, un mouvement de concentration, ou mieux de congestion, en somme assez heureux. La vie intellectuelle se retira des points de la ville où elle avait rayonné, pour refluer, matériellement tout au moins, à son centre primitif, la mosquée d'El Azhar. Celle-ci ne cessa de grandir en richesse et en influence pendant que dépérissaient les autres écoles de couvent ou de mosquée (3). Ce dépérissement, dont il est

(1) Makrizi, I, p. 408-409.

(2) Dor bey, *L'Instruction publique en Egypte.*

(3) Léon l'Africain, qui visitait l'Egypte en 1517, observe ceci, après avoir noté « l'infinité de collèges d'excellente structure et de

difficile de démêler les causes multiples et insaisissables, se manifeste par la dilapidation et l'usurpation des ouakfs, par la dégradation et la ruine des bâtiments, spécialement dans leurs parties consacrées aux logements des maîtres et des étudiants. Ceux de ces collèges qui survécurent perdirent, les uns après les autres, toute personnalité propre, pour devenir ce qu'ils sont restés, de simples annexes d'El Azhar.

En dehors du Caire, ce mouvement centripète s'exerça plus lentement. Dans toutes les parties de l'Egypte, même dans les plus reculées, des collèges et des couvents continuèrent assez longtemps à distribuer l'enseignement. C'est ainsi que Taki-Ad-Din-Omar, prince de Hamat et petit-fils d'Ayoub (1), avait fondé, dans son fief du Fayoum, deux collèges richement dotés, l'un pour les étudiants de rite chaféite, l'autre pour ceux de rite malékite. Ces divers établissements ne furent qu'assez tardivement absorbés par El Azhar. Les universités de Tantah, de Dessouk et de Damiette conservèrent leur indépendance administrative

---

merveilleuse grandeur qui signalaient tous les quartiers du Caire » : « Plusieurs des habitants vaquent à l'étude du droit et peu étudient les arts. Car, combien que les collèges soient amples et commodes, néanmoins le nombre de ceux qui y profitent est petit. » (Edition citée, p. 352.)

(1) Mort en 1271, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary* (trad. de Slane), II, p. 391.

et leur prospérité matérielle jusqu'à une époque assez récente. Au début du dernier siècle, le grand collège construit à Tantah autour du tombeau de Sidi Ahmed-el-Badaoui jouissait de biens ouakfs dont le revenu s'élève aujourd'hui à plus de sept cent mille francs. Plus riche encore, le collège Matbouli, fondé par le sultan Kaït bey (1467-1495), possédait d'immenses terrains en Basse-Egypte, le quart du lac Menzaleh et la ville d'Achmounein. Ses dépendances renfermaient un moulin, une boulangerie et plusieurs cuisines. Chacun de ses mille étudiants était logé, vêtu, et mangeait trois copieux repas quotidiens.

Dans la capitale, ses résultats furent plus importants au point de vue politique qu'au point de vue pédagogique. Concentrés dans l'enceinte d'une seule mosquée, les professeurs, unique corps homogène et cohérent de cette société anarchique, devinrent plus que jamais une force latente très-redoutable. Leur corporation comprenait tous les ulema de la ville qui jouissaient de quelque renom. Les ulema (1) sont les docteurs de la loi, qui possèdent les sciences enseignées dans les medressehs et exercent, souvent simultanément, les fonctions sacerdotales auxquelles ces sciences sont nécessaires. On ne saurait imaginer la vénération dont le peuple égytien entou-

(1) *Aalim* au singulier.

rait ces savants et saints personnages avant le bouleversement apporté, il y a environ un siècle, dans ses idées et dans ses mœurs par l'occupation française. La lecture des chroniques (1) que nous a transmises l'un d'eux, Abd-el-Rahman Djabarti, peut seule donner quelque idée de ce sentiment. Un de ces cheikhs traversait-il le quartier dont les ruelles tortueuses mènent toutes à la grande mosquée, c'était à qui se prosternerait puis se précipiterait pour baiser ou tout au moins toucher son manteau. Allait-il aux provisions, ce qu'il ne manquait pas de faire personnellement, le marchand choisissait les meilleures pièces de son étalage et recevait humblement, quand il le recevait, le prix, d'ordinaire dérisoire, que son vénérable client voulait bien lui payer en échange. Alors, comme aujourd'hui, la population musulmane de l'Egypte était presque tout entière répartie en des confréries hiérarchisées dont les ulema composaient le personnel dirigeant, immense armée facilement accessible aux excitations de ceux qui, à ses yeux, représentaient la suprême autorité, celle de la tradition religieuse.

C'est pourquoi on voit très souvent, surtout à partir de la conquête turque, une délégation de cheikhs intercéder auprès des détenteurs momentanés du pouvoir en faveur de tel individu injus-

(1) *Merveilles biographiques et historiques.*

tement malmené par eux, protester, parfois sous la forme d'une consultation solennelle (fetoua) contre les mesures des gouvernants, faire aux membres de l'oligarchie maîtresse du pays des remontrances soulignées par la suspension des cours, leur servir d'arbitre dans les démêlés qui éclataient constamment entre eux, intervenir en vue de rétablir l'ordre public quand il était troublé, et de terminer les désordres, conséquences des séditions et des coups d'Etat alors si fréquents. En cas de répression ou de représailles, la vieille mosquée universitaire offrait aux vaincus un asile qui fut rarement violé.

Les cheikhs jouèrent même parfois un rôle politique encore plus important. En 1501, secondés par quelques émirs, ils proclament sultan Kansou-el-Ghoury. Le 14 mai 1805, ils déposent Omar Makram, pacha d'Egypte, et choisissent Mehemet Ali pour occuper cette place (1). En 1759, le grand vizir, impatient des retards que subissait depuis plusieurs années le paiement du tribut d'Egypte, envoie de Constantinople au Caire deux commissaires munis des pouvoirs les plus étendus, en vertu d'un ordre direct du Sultan. Incapable de faire davantage, le gouverneur, Mustapha Pacha les met en rapport avec les cheiks d'El Azhar, spécialement avec ceux d'entre eux

(1) Mangin, *Histoire de l'Egypte sous Mehemet Ali,* I, p. 158 et suivantes.

qui représentaient la puissante famille religieuse El Bekri, descendance d'Abou Bekr. Les ulema s'engagent solennellement à faire rentrer sans retard les trois cent quatre-vingts bourses d'argent qui étaient encore dues à la Mecque et tout l'arriéré en espèces exigible par la Porte. Peu après, les commissaires quittent l'Egypte, non sans avoir assisté à l'embarquement des sommes et des objets ainsi promis par les représentants traditionnels du peuple d'Egypte (1). Lorsque Bonaparte entre au Caire, le 22 juillet 1798, les gouvernants de l'Egypte se sont éclipsés devant lui, et c'est au grand cheikh d'El Azhar que le général français s'adresse comme au représentant naturel des habitants. C'est lui qu'il nomme président du divan chargé de conseiller les Français et de rendre la justice aux indigènes. L'insurrection qui éclata au Caire, trois mois après, eut El Azhar pour centre et pour foyer. Là se tint le conseil des organisateurs du mouvement (2), là se réfugièrent les derniers insurgés, au nombre de plus de quinze mille, après que nos troupes eurent pris successivement tous les quartiers de la ville. Lorsque le coup de grâce eut été porté à la révolte par le bombardement de la grande mosquée, ses principaux

(1) Hammer, *Histoire de l'Empire ottoman,* XVI, p. 48-49.

(2) Selon la relation de Nikoula-el-Turk, traduction Desgranges, p. 77. Djabarti ne mentionne pas ce détail.

cheikhs allèrent implorer la clémence de Bonaparte. Avant d'arrêter le feu, celui-ci exigea d'eux une proclamation qui maudissait les « factieux insensés » et recommandait la soumission et l'obéissance. Peu après, à la suite d'une nouvelle démarche des ulema, il accorda un pardon général et relâcha, entre autres, deux professeurs d'El Azhar qu'il avait fait emprisonner.

Les résultats scientifiques de l'expédition d'Egypte, stérile équipée si on l'envisage au point de vue politique, furent, chacun le sait, importants et durables. Son influence sur l'état social de l'Egypte fut également très grande et très persistante. Le contact des soldats, des administrateurs et des savants français, l'exemple de leurs mœurs, les idées nouvelles, les sciences perfectionnées, l'organisation régulière et efficace qu'ils introduisirent dans le pays, tout cela modifia profondément l'esprit public, en affaiblissant beaucoup le sentiment religieux ou plutôt en le rendant moins étroit et moins formaliste. L'autorité morale d'El Azhar, fort affaiblie pendant la période qui sépare la révolte du Caire de l'évacuation de l'Egypte par l'armée française, ne recouvra jamais son ancienne vigueur. Toutes les réformes réalisées, toutes les innovations introduites en Egypte par l'homme de génie que les ulema avaient placé à la tête de ce pays se firent en dehors d'eux et même contre eux. A la civilisation

vieillie qu'ils représentaient, Mehemet Ali en juxtaposa une entièrement moderne, copiée de toutes pièces sur le modèle européen et qui absorba bientôt au préjudice de son antique rivale toutes les forces vives de la nation. Renonçant à toute ambition, El Azhar et les collèges provinciaux se limitèrent décidément à la tâche utile mais modeste de conserver, plus ou moins intact, peut-être amoindri en certaines parties, le trésor grammatical, juridique et théologique dont ils ont la garde, sans tenter désormais de l'enrichir ni même d'élaborer les matières précieuses et parfois inutiles qui y sont rangées dans un ordre immuable.

A vrai dire, Mehemet Ali ne fit rien pour rajeunir la vieille université par une réforme qui, opérée prématurément, eût risqué d'être plus nuisible qu'utile. Absorbé par des travaux plus urgents, il laissa cette noble tâche à son descendant le khédive actuel et se borna à régulariser, avec sa vigueur habituelle, l'administration des biens de la mosquée et, du même coup, de ceux des autres mosquées, des écoles et des couvents. En 1810 et les années suivantes, le pacha, soucieux de remédier au mauvais état des finances, avait soumis les actes constitutifs des ouakfs à une revision sévère, vérifié la contenance des immeubles de cette nature et supprimé l'exemption d'impôt dont ils jouissaient, au moins

partiellement, mesures qui soulevèrent des protestations continuelles dont les cheikhs d'El Azhar se firent l'organe à plusieurs reprises. En 1815, il prit une mesure plus vaste et plus hardie à l'intelligence de laquelle quelques détails historiques sont nécessaires. Soliman le Législateur succéda à Selim I en 1520, quatre ans après la conquête de l'Egypte par ce sultan, et travailla aussitôt à l'organisation de cette nouvelle province. Il se déclara le propriétaire du sol de l'Egypte et en concéda l'usufruit transmissible à des sortes de feudataires, *moultezim*, qui se récupéraient sur les fellahs possesseurs des terres. Pour se mettre à l'abri des reprises arbitraires de leurs concessions, beaucoup de *moultezim* constituèrent en ouakf le bénéfice de leur titre à des mosquées ou à d'autres œuvres d'utilité générale sous la réserve habituelle de droits importants, ce qui les protégeait eux et leurs héritiers contre les spoliations ou les avanies. Le fisc autorisait cette combinaison moyennant une indemnité qu'il percevait lors de la constitution du ouakf (1). Mehemet Ali révoqua ces concessions, substituant le trésor public aux *moultezim* et à leurs cessionnaires, s'engageant toutefois à payer des rentes perpétuelles aux uns et aux autres. En conséquence, une grande partie des biens des universités d'El

(1) Marcel, *Histoire de l'Égypte moderne*, p. 196. Artin Pacha, *La propriété foncière en Egypte*, p. 88-93.

Azhar, de Tantah, de Dessouk et de Damiette, des zaouiahs, ribats et couvents d'Egypte fut ramenée aux domaines de l'Etat, le revenu en étant remplacé par des annuités (1). Cette réforme fut-elle, lors de son adoption, désavantageuse aux établissements qui la subirent? C'est ce qui semble résulter des protestations véhémentes qui l'accueillirent (2). Quoi qu'il en soit, les immeubles ainsi nationalisés n'ont cessé, depuis lors, d'augmenter de valeur et leur plus-value, aujourd'hui énorme, n'a profité naturellement qu'à l'Etat égyptien.

L'avènement de Mehemet Ali avait inauguré en Egypte, pour la première fois depuis des siècles, un gouvernement non seulement absolu — ce pays n'en connut jamais d'autres — mais stable, fort et direct. Le nouveau vice roi et ses successeurs ramenèrent tout à eux, dirigèrent tout eux-mêmes, El Azhar et les universités musulmanes comme le reste. Jusqu'au XVIII[e] siècle. El Azhar eut pour chefs les cheikhs des quatre rites et des sections entre lesquelles sont répartis les étudiants. A partir de cette époque un grand cheikh la dirigea. Le premier qui exerça cette fonction

(1) Ces rentes furent calculées au taux le plus bas. Le Pacha les fixa d'après une évaluation fournie par les moultezim eux-mêmes. Ceux-ci imaginant que ce renseignement leur était demandé en vue d'une augmentation de leurs redevances, dont ils se croyaient menacés, avaient déclaré un revenu très faible.

(2) Djabarti, *loc. cit.*, VIII, 206 à 214, 321, 347 ; IX, 87, 91 à 95, 97, 122, 137, 195. Artin Pacha, *loc. cit*, p. 92.

fut un malkite, Abou-Abdallah-el-Khourchi. Aucune loi fixe ne déterminait les conditions de sa nomination, mais les biographies de ces personnages que nous ont transmises les chroniqueurs nous apprennent qu'elle était le résultat du choix des cheikhs de la mosquée, parfois influencés par l'intervention du Pacha (1). Mehemet Ali et ses successeurs ne laissèrent à personne le soin de désigner le titulaire de cette importante charge. Antérieurement au khédive Ismaïl, les grands cheikhs avaient toujours été inamovibles, ils devinrent désormais révocables *ad nutum*. Le gouvernement égyptien ne s'en tint pas là. Pendant plus de neuf siècles, El Azhar et les collèges fondés après lui n'avaient été régis que par la coutume. Au début de 1872, Ismaïl Pacha prit l'initiative d'une importante réforme en obligeant les candidats professeurs à subir un examen de capacité. Première atteinte à la tyrannie de la tradition et des précédents ! A peine proclamé, le khédive actuel s'engagea résolument dans la voie ainsi frayée par son grand-père et, tout en restaurant, conformément aux lois de l'esthétique et de l'hygiène, les bâtiments qui abritent El Azhar, il édicta de 1895 à 1900, une série d'importantes ordonnances grâce auxquelles toutes les mosquées

(1) Par exemple, l'élection mouvementee du cheikh El Cherkaoui, longuement racontée par Djabarti, *loc. cit.*, VIII, p. 362 et suivantes.

universitaires d'Egypte furent soumises à une autorité centrale commune, instituée à El Azhar, pourvue du pouvoir réglementaire et guidée elle-même par un code clair, précis, minutieux de principes généraux et de règles pratiques, les uns et les autres destinés à fortifier la direction, à rétablir la discipline et la régularité des études suivant d'anciens usages longtemps négligés.

LIVRE II

UN TOUR A EL AZHAR
ET DANS SES DÉPENDANCES DU DELTA

4

LIVRE II

Un tour à El Azhar et dans ses dépendances du Delta

C'est en Basse-Egypte que sont situés les établissements religieux qui méritent, à un degré inégal, le nom d'université : El Azhar et ses nombreuses dépendances du Caire ; puis chacune des deux mosquées construites sur le tombeau des grands saints égyptiens fondateurs d'ordres, Ahmed el Badaoui, Ibrahim et Dessouki, et qui furent le noyau, l'une de Tantah, l'autre de Dessouk, villes florissantes grâce aux fêtes de leur patron ; El Bahr et Matbouli, les deux vieilles mosquées de Damiette qui servent d'abri à une corporation de professeurs et d'étudiants ; le collège Ibrahim Bacha, installé au centre d'Alexandrie dans la mosquée de ce nom, par une riche famille qui le dirige et l'administre avec une complète indépendance, enfin une université officielle récemment fondée dans cette ville et rattachée à l'administration d'El Azhar. Au total, pour l'année 1902, 395 professeurs et 15,760 étudiants réguliers.

Deux ordonnances khédiviales, l'une de 1896,

l'autre de 1898, subordonnent étroitement Tantah, Dessouk et Damiette au cheikh d'El Azhar et à un comité de cinq ulema choisis parmi ceux de la mosquée et institué en 1895 pour « reviser les règles de l'enseignement, rétablir l'ordre dans le classement des diverses sections d'étudiants et dans les répartitions à eux affectées, fixer les attributions et le rang des ulema... élaborer tous règlements sur ces diverses matières (1). Ces établissements, ainsi presque entièrement unifiés, sont devenus en quelque sorte une seule et même communauté au point de vue des règlements, des livres classiques et des programmes d'enseignement, sans cependant perdre leur individualité ni leur personnalité respectives. A partir du Caire, dans la Haute-Egypte et tout le long de l'étroite vallée du Nil égyptien, on chercherait vainement quoi que ce soit de comparable aux universités qui viennent d'être énumérées. A vrai dire, les « lieux d'enseignement », pour employer l'expression officielle, y sont innombrables. Règle générale, on trouve dans chaque mosquée non seulement une école enfantine (*kouttab*), mais des leçons assez régulièrement données, après la prière de l'*asr*, aux boutiquiers et aux paysans du voisinage, par deux ou trois cheikhs habituellement pourvus d'une *idjaza* ou *licentia*

(1) Ordonnance khédiviale du 3 juin 1895. Cf. Ordonnance du 1er juillet 1896, articles 5 à 13.

docendi conquise à El Azhar, Dessouk ou Tantah et quelquefois, mais rarement, rémunérés dans cette intention sur les revenus de quelque fondation. J'ai sous les yeux un recensement semi-officiel qui dénombre, en les qualifiant étudiants, les auditeurs bénévoles venus de temps en temps, dans le courant d'une année, à la mosquée pour y apprendre les préceptes et surtout les pratiques de leur religion. C'est leur faire beaucoup d'honneur. Quelquefois, il est vrai, au moins dans les villes d'une certaine importance, ces leçons portent sur la théologie qui est enseignée au moyen d'un commentaire classique, suivant les formes, sinon dans le langage en usage dans la medresseh où le professeur a mérité son diplôme ; mais, le plus souvent, faites sans livre à de braves gens illettrés, elles sont comparables tout au plus à un catéchisme musulman très élémentaire et consistent tantôt en exhortations dont le paradis, l'enfer, le jugement dernier forment le thème principal, tantôt en instructions pratiques sur la façon de procéder aux ablutions, de dire les paroles de la prière, d'exécuter les prosternations dont elle se compose. Souvent, d'ailleurs, le charitable imam ayant ainsi satisfait la curiosité religieuse de ses auditeurs, consent à leur donner quelques notions de lecture et d'écriture, avec une douceur, une patience et une cordialité vraiment touchantes. A Damiette,

j'ai même vu de savants maîtres, notamment le grand cheikh de la mosquée Matbouli, ne pas dédaigner, leurs cours finis, d'instruire suivant cette méthode rudimentaire les pauvres gens qui attendaient patiemment, debout, derrière les étudiants ordinaires, le moment de prendre leur place. Mais il est évident que l'instruction ainsi distribuée à tout venant, dans la plupart des mosquées et même des chapelles d'Egypte, n'a rien de commun, si ce n'est l'intention et la fin dernière, avec le véritable enseignement universitaire musulman (1).

Les cinq universités égyptiennes groupées dans le polygone irrégulier dont j'ai délimité l'aire exiguë se ressemblent beaucoup ; elles offrent également l'analogie la plus frappante avec les grandes medressehs de Fez, Tunis, Kairouan et Damas. La plus importante en étant décrite, du même coup les autres le seront aussi à peu de chose près. Des besoins identiques ont créé partout des organes semblables.

El Azhar va donc retenir assez longtemps notre examen. Une rapide visite à ses succédanés du Delta suffira à nous révéler les légères différences, tout extérieures et de détail, qui l'en séparent.

(1) A ma connaissance, on ne trouve en Egypte rien de semblable aux grandes zaouiahs, buts de pèlerinages, si nombreuses dans tout le reste de l'Afrique septentrionale où elles sont des centres scolastiques plus ou moins importants.

Ayant parcouru la majeure partie du Mousky, longue rue rectiligne, mi-arabe mi-européenne, bien connue des touristes, nous tournons à droite et nous frayons un chemin à travers la foule bariolée qui stationne dans une ruelle tortueuse, rétrécie par des étals de bouchers et de poissonniers auxquels succèdent les étagères, aux rayons garnis de livres ou de babouches, des relieurs et des cordonniers dont ce quartier est le centre. Un dernier tournant nous amène devant la principale façade de la mosquée. Encore quelques pas et nous touchons au seuil de la fameuse Porte des Barbiers, restaurée ou plutôt refaite il y a quelques années, de même que la plus grande partie de la mosquée, avec une érudition et un goût auxquels on ne peut guère reprocher qu'un excès de pureté et de perfection. Enfonçons nos bottines dans les énormes chaussons de paille que nous tend le portier. Ainsi équipés nous traversons un vestibule et, laissant à droite les bureaux de l'administration et à gauche les locaux de la bibliothèque commune fondée en 1897 et riche de près de 13,000 ouvrages, nous débouchons dans une vaste cour carrée entourée de portiques. Quel spectacle ! Accroupis sur les dalles de marbre que chauffe le soleil ou étendus sous leur manteau à l'ombre du péristyle, plusieurs milliers d'enfants, d'adolescents, d'hommes faits et même de vieillards, causent, discu-

tent, dorment, rêvent tout éveillés, lisent en balançant leur buste, selon un rythme lent et régulier, mangent de compagnie des galettes de pain assaisonnées d'une salade multicolore à demi-liquide. A travers les groupes circulent touristes aux kodaks braqués, marchands de victuailles, un large éventaire assujetti sur leur torse cambré, porteurs d'eau au tablier bariolé, l'échine courbée sous une énorme jarre fermée d'un bouchon de glace et entrechoquant avec fracas des gobelets de cuivre, matous affamés quêtant sournoisement une pitance que leur disputent des bandes bruyantes de moineaux. Tout à coup, un silence relatif se fait. Aux appels sonores des mouezzins, les corps se redressent, les yeux deviennent fixes et la prière commence. L'heure qui suit est consacrée aux cours. Laissons-nous entraîner par le flot des étudiants. Nous voici au milieu d'une immense salle de 4.000 mètres carrés et dont 126 colonnes soutiennent le plafond de bois noirci, très bas. C'est le *liouan* ou la partie de la mosquée réservée à la prière. Quatre *kiblehs*, une par rite, niches creusées dans le mur du fond, permettent aux fidèles de s'orienter vers La Mecque. Adossée à ce mur, une chaire de bois précieux délicatement fouillée et incrustée sert le vendredi au prône du *khatib* (prédicateur). Chaque professeur s'accote à l'un de ces piliers, le visage tourné vers la kibleh, ses étudiants

groupés autour de sa chaise, les jambes croisées sur la natte de paille qui recouvre le dallage, les babouches soigneusement rangées en festons ou en spirales à l'intérieur du cercle. Il récite l'invocation qui ouvre tous les chapitres du Coran : Au nom de Dieu clément, miséricordieux, — et commence sa leçon

Quel qu'en soit le sujet, celle-ci consiste toujours dans l'explication du commentaire classique d'un ancien ouvrage ou même du commentaire de ce commentaire. Un des élèves lit le texte à expliquer et le professeur se borne le plus souvent à en reproduire, avec moins de concision et plus clairement, l'idée, que l'auteur a ordinairement exprimée en termes archaïques. Les auditeurs ne prennent pas de notes, mais ont tous entre les mains un exemplaire du livre sur lequel porte la leçon ; ils interrompent souvent, parfois avec insistance (le règlement les autorise à le faire seulement trois fois [1]) pour réclamer, en langue vulgaire, des éclaircissements toujours donnés de bonne grâce.

Le maître traite de la nature de Dieu et de ses attributs, parmi lesquels il place naturellement la prescience.

— Dieu savait donc de toute éternité, — interroge un des étudiants, — que l'oncle du Prophète et

(1) Décision du Conseil de Direction du 1er février 1897, art. 3.

son protecteur, Abou Tâleb, refuserait toujours obstinément d'adopter la vraie foi ?

— Oui.

— Abou Tâleb ne pouvait donc faire autrement que de rester dans l'erreur, puisque telle était la volonté éternelle de Dieu. Alors comment est-il puni pour ne pas avoir accompli un acte impossible ?

— Impossible, non ; il n'y avait aucune impossibilité à ce qu'Abou Tâleb se convertît ; mais Dieu savait qu'il ne se convertirait pas.

— Je ne vois pas la différence, réplique le questionneur.

Sans rien ajouter, le professeur reprend son commentaire (1).

Laissons-le, en nous promettant de revenir l'entendre à la première occasion.

Pour sortir, nous passons au milieu d'une troupe d'enfants des deux sexes, rangés le long de la cloison de bois délicatement ajourée qui sépare le liouan du portique. Sous l'œil sévère et la baguette menaçante du maître, ils tiennent à la main une tablette d'argile vernissée et s'efforcent d'y transcrire un verset du Coran, qu'ils déchiffreront et apprendront par cœur. Non loin d'eux, contraste piquant, sur lequel j'attire l'attention du cheikh qui me guide, cinq hommes à barbe

(1) Ce petit dialogue, noté aussitôt après avoir été entendu, m'a rappelé la discussion du même genre entre El Djobbaï et son élève El Achari qui détermina la naissance de la secte acharite.

blanche forment le cercle et causent amicalement :

— Qui sont ces bons vieillards ?

— Des étudiants ; voilà cinquante ans qu'ils étudient.

— Pourquoi étudient-ils si longtemps ?

Mon guide sourit et lève le doigt au ciel :

— Pour profiter là-haut de la science qu'ils auront acquise sur cette terre.

Nous voici de nouveau dans la grande cour. En face de nous s'ouvre un passage voûté. Au moment de nous y engager, nous remarquons des avis épinglés au mur : « O étudiants, ô mes frères, dit l'un d'eux, je prie celui de vous qui a trouvé dans la cour un encrier de cuivre finement ciselé de demander Ali el Saoui du *riouak* (section) Ibn Mamer, qui suit les leçons du cheikh el Nechaoui, et Dieu le récompensera. » Pénétrons dans le passage, il débouche dans une salle qui communique avec la *medah*, cour d'ablutions disposée, depuis les récentes restaurations, suivant toutes les règles de l'hygiène moderne. De vigoureux gaillards se douchent au jet des robinets. Un escalier nous conduit à un étroit couloir sur lequel s'ouvrent des chambrettes exiguës, sommairement meublées de trois ou quatre lits bas et étroits, faits en forme de cages à pigeons avec des branches de palmier (1). Nous

(1) Il faut avoir vu un de ces meubles pour comprendre la parole de Jésus au paralytique : « Prends ton lit et marche. »

sommes au milieu d'un *riouak*, c'est-à-dire d'un appartement d'étudiants construit et entretenu à l'aide d'un ouakf. On compte vingt neuf de ces logements, la plupart situés en dehors de la mosquée, quelques-uns pourvus d'une riche bibliothèque dont profitent seuls leurs habitants(1). Un cheikh spécial préside à chaque *riouak* et y maintient l'ordre et la discipline.

Nous sortons d'El Azhar par une porte latérale qui ouvre sur une ruelle de l'autre côté de laquelle se trouve la section des aveugles (*Zaouiah el Emiyan*). Une vingtaine de ces malheureux suivent une leçon que leur fait un professeur également aveugle. Celui-ci commente un livre tenu par un lecteur charitable et clairvoyant.

Dans presque toutes les mosquées situées au centre du quartier arabe, des cours sont faits aux étudiants de l'Université, trop nombreux pour pouvoir trouver place dans El Azhar. D'autres, et ceux-ci méritent de nous retenir un instant, furent institués en 1895 sur les sciences jusque-là négligées, telles que les mathématiques, la géographie, l'histoire, et sont restés facultatifs, n'étant pas sanctionnés par un examen. Ils sont professés par des maîtres étrangers au corps professoral ordinaire d'El Azhar et que secondent

(1) Le nombre des volumes contenus dans ces bibliothèques particulières s'élève à 18,482, sans compter les livres de la bibliothèque commune.

des répétiteurs choisis parmi les étudiants. Plusieurs de ces derniers cours se donnent dans la petite mosquée de Mohammed bey située en face de la principale façade d'El Azhar. Un répétiteur, garçon de dix huit ans, vient de poser le problème suivant : une montre retarde de 35 minutes toutes les 12 heures. De combien de minutes et de secondes retarde-t elle au bout d'une demi-heure ? L'auditoire reste muet. Avec une bonhomie souriante, le jeune répétiteur résout le problème et en fait la démonstration. Un peu plus loin, un effendi en vêtements européens couvre le tableau d'équations du second degré. Dans une des salles les plus retirées de la mosquée du sultan Moayad, un autre effendi, professeur à l'Ecole normale indigène, enseigne l'histoire islamique ; il parle d'abondance, sans commenter aucun livre, et ses auditeurs prennent des notes.

Dans certaines tekyehs, un ou plusieurs maîtres, empruntés au personnel d'El Azhar ou pris parmi les derviches pensionnaires du couvent et rémunérés s'il y a lieu sur les revenus d'un ouakf institué à cet effet, font des cours de théologie ou de « morale religieuse ». C'est le cas notamment pour les deux belles tekyehs dont les remarquables façades bordent la grande rue des quartiers indigènes du Caire, connue sous le nom de Darb el Gamamiz. D'une façon générale, on peut cons-

tater dans les couvents musulmans comme une sorte de renaissance des études religieuses et mystiques. Assez mal vues de la partie éclairée du monde égyptien, certaines de ces communautés tendent à justifier leur existence en s'organisant pour l'enseignement et la prédication.

Transportons-nous maintenant à Tantah, centre commercial extrêmement important, grâce aux trois foires annuelles auxquelles le culte d'Ahmed el Badaoui sert d'occasion et qui y attirent parfois près de deux millions de personnes. Au milieu de la ville, une vaste mosquée, massive et basse, fraîchement restaurée, abrite le tombeau du saint, mort en 1276. C'est le siège de l'université. Qu'on se figure une immense cour carrée, entourée d'un grand péristyle à trois rangs de colonnes, qui supporte les appartements des étudiants. Aux quatre angles, des salles couvertes. Sous un dôme, le mausolée que défend une grille en cuivre forgé. Bien en évidence entre cette grille et la porte, une énorme caisse en bois précieux, fermée d'une triple serrure et destinée aux offrandes des pèlerins. C'est le produit de cette caisse qui constitue le principal revenu de l'université. Ici, comme à El Azhar, l'ordre et le silence sont parfaits. Les leçons y sont faites par 70 professeurs, sous le péristyle et dans les salles couvertes, d'après le programme, les méthodes et les livres usités à El Azhar. Plus de 4,000 étu-

diants resserrés en une cinquantaine de groupes, dans ces étroits espaces, donnent une impression de fourmillement saisissante.

Un peu plus au nord, sur la rive droite du Nil, Dessouk est également un but de pèlerinage et, du même coup, un centre commercial, les fêtes en l'honneur de Sidi Ibrahim El Dessouki étant des foires qui attirent toute la Basse-Egypte. Sur le tombeau du saint, mort en 1374, une mosquée s'est élevée que n'ont cessé d'enrichir les offrandes des pèlerins. Quel meilleur usage faire de ces libéralités, sinon les consacrer à répandre la science? Et l'université naquit, se développa, devint riche et prospère, puis s'appauvrit et déclina par l'usurpation de ses ouakfs et par la concurrence de ses anciennes et plus célèbres rivales que favorisait le récent établissement des chemins de fer en Basse-Egypte. Elle compte actuellement 17 professeurs et 334 étudiants.

Les mêmes causes de décadence agirent au détriment des deux collèges de Damiette, installés l'un dans la mosquée Matbouli, l'autre dans la mosquée El Bahr. Cette université perdit, dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, les riches biens-fonds dont elle jouissait alors et qui pourvoyaient à l'entretien de ses mille étudiants. Aujourd'hui, réduite à 250 étudiants qu'instruisent 23 professeurs, la vie se retire d'elle comme elle s'est retirée de Damiette, depuis longtemps ville morte,

aux palais vides et croulants. La visite de ces deux collèges, aux nombreuses salles dilapidées que font paraître plus vastes les groupes clairsemés des auditeurs, ne nous apprendrait rien de nouveau et nous n'en retirerions qu'une impression pittoresque.

Le collège libre Ibrahim Bacha, d'Alexandrie, mérite une mention sinon une visite. C'est une fondation purement privée et par là entièrement indépendante, dans les limites que son acte constitutif a fixées en 1818. Depuis cette époque, les nombreux actes de libéralité inspirés par le désir de développer l'instruction publique n'ont guère profité qu'à des écoles purement primaires ou secondaires. 35 professeurs, appartenant en majorité au rite malekite, y donnent l'enseignement à 600 étudiants environ, dont 80 sont logés et ont à leur disposition une bibliothèque de plus de 3,000 volumes. Dans la même ville fut fondée il y a trois ans, sur l'initiative du gouvernement, une nouvelle medresseh supérieure dont la direction a été confiée à un cheikh jeune et énergique animé d'idées novatrices. 436 étudiants se sont inscrits en 1905 sur les registres de cet établissement. Sous le bénéfice d'un règlement et d'un système d'examen fort bien conçus, ils suivent des cours donnés dans sept mosquées de la ville par 54 professeurs.

LIVRE III

LIVRE III

CHAPITRE I

ORGANISATION ET VIE SCOLAIRE

La promenade rapide que nous venons de faire nous a montré des docteurs à la robe flottante interprétant leur doctrine traditionnelle au milieu de disciples sérieux et déférents. Comment se recrutent les uns et les autres ? Quel est leur mode d'existence ? Sur quelles matières porte l'enseignement que les premiers donnent aux seconds ? D'après quelles méthodes ces matières sont-elles mises en œuvre et quel est le résultat de ce travail ?

Aux termes de l'ordonnance du 1er juillet 1896, ceux qui désirent être admis comme étudiants (taleb, pluriel talabah) doivent être âgés de quinze ans au moins, savoir lire et écrire et posséder par cœur la moitié du Coran. Aux aveugles, et ces infirmes sont nombreux au point de composer à eux seuls une des sections d'El Azhar, on demande de pouvoir réciter la totalité du livre

saint. Le postulant adresse une demande et présente ses papiers au cheikh de la section à laquelle il désire être attaché, il subit ensuite un examen devant un jury composé de trois ulema (1). Une fois admis, le nouveau taleb est immatriculé sur le registre d'un des *riouaks* dont il est membre désormais. Nous savons déjà qu'on désigne sous ce nom une institution qui correspond assez exactement aux collèges de nos anciennes universités et qui consiste en un certain nombre d'étudiants groupés pour les besoins de la vie matérielle et de la discipline, conformément aux clauses d'une fondation qui pourvoit, au moins en partie, à leur entretien, de telle sorte que tout taleb est ou sera dans un certain délai plus ou moins boursier. On distingue douze *riouaks* destinés aux Egyptiens et qui sont désignés tantôt par des noms de province : Béhéra, Fayoum, etc., tantôt par les rites dont les doctrines y sont spécialement professées : hanefite, chafeite, etc., avec une population totale de 9,758 inscrits et 17 dont les hôtes, au nombre de 645 à la même date, sont étrangers : Maugrabins, Soudanais, Syriens, Turcs, Afghans, etc. Sur ce nombre, 4,000 étudiants sont logés, les autres le seront, s'ils le désirent, au fur et à mesure des vacances. Chacun des collèges comprend donc des logements plus ou moins vastes, installés un

(1) Art. 14 et 15. Cette condition, récemment édictée, ne s'applique pratiquement qu'aux Egyptiens.

peu partout, non seulement dans la mosquée même qui donne son nom à l'université, mais dans des maisons avoisinantes, construites ou louées à cet effet, parfois dans d'autres mosquées ou dans quelque ancienne tekyeh. La condition faite à leurs pensionnaires est très inégale Certains riouaks, ceux des étrangers venus de pays lointains, comptent seulement quelques étudiants. Les avantages dont jouissent ces derniers sont naturellement en raison inverse de leur nombre, le revenu restant le même. Chacun d'eux a d'ordinaire une chambre à lui seul et reçoit une pension mensuelle *(morattab)* assez copieuse, indépendamment des rations de pains *(gueraia)* distribués quotidiennement aux étudiants. C'est ainsi que, dans la mosquée Mohammed-Bey qui fait face à El Azhar, cinquante Turcomans occupent le même nombre de cellules très proprement meublées de divans et de tapis et touchent chaque mois, suivant leur degré d'ancienneté, 20, 30 et 100 piastres. Incomparablement plus nombreux, les pensionnaires des riouaks consacrés aux gens de la Haute et de la Basse-Egypte sont naturellement moins bien traités; ceux d'entre eux qui sont logés doivent cohabiter avec plusieurs compagnons de chambre, les autres attendent patiemment, parfois longtemps, qu'une place devienne vacante. La quantité des pains distribués et, s'il y a lieu, le chiffre des allocations se règlent égale-

ment sur l'ancienneté ou, ce qui revient au même, sur le nombre des ouvrages classiques étudiés, car un élève ne peut passer de tel commentaire à tel autre plus difficile qu'après avoir étudié le premier un certain temps. Règle générale, c'est seulement trois ans après son inscription au registre d'un riouak que le taleb est admis à solliciter une nouvelle inscription qui le fera profiter des rations de pain et même des allocations en numéraire, au fur et à mesure des vacances, dans une proportion qui s'élève, en même temps que le nombre des livres étudiés, jusqu'à concurrence de sept à huit pains par jour. Innovant sur ce point, certains cheikhs des sections, et notamment celui de l'important riouak des Hanefites, en même temps grand moufti d'Egypte, mort récemment, ont décidé il y a quelques années que l'admission à cette sorte de tableau d'avancement et toutes les promotions à une subvention plus élevée qu'elle comportait, auraient pour condition un examen subi avec succès.

Cette distribution, survivance du succulent régime alimentaire des riouaks de jadis dont les cuisines étaient la pièce principale, se fait chaque matin, non seulement aux étudiants, mais aux professeurs, et l'on ne saurait imaginer plus amusant spectacle. Bien entendu, les sortes de miches molles et minces à moitié cuites, excessivement nourrissantes ainsi réparties, sont, pour

la plupart, revendues immédiatement. Le reste forme, avec les fèves frites dont le peuple d'Egypte est si friand, la base de l'alimentation des étudiants.

Chaque riouak est dirigé par un cheikh pris parmi les ulema qui en furent membres, conformément à un règlement interne très variable mais toujours large et indulgent qui laisse aux étudiants la plus complète liberté d'allures. Ce directeur administre les ouakfs consacrés au riouak et en répartit les revenus ; il maintient la tranquillité entre ses pensionnaires, juge leurs petites querelles, réprime leurs écarts ou les signale s'il y a lieu à la direction générale (1). Des surveillants dont le chef, sorte de préfet des études, est connu sous le nom de *el guindi* achèvent d'assurer le respect de la discipline et du règlement, spécialement au point de vue de l'assiduité aux cours. Jusqu'à une époque assez récente, ces appariteurs ne quittaient jamais un énorme martinet, dont ils faisaient un énergique et fréquent usage. Un cachot très noir et souvent rempli, démoli depuis quelques années, achevait de tenir en respect les récalcitrants. Aujourd'hui les peines disciplinaires sont beaucoup plus douces : elles consistent dans un avertissement ou un blâme infligé à l'étudiant par son professeur ou

(1) Décision du Conseil de direction d'El Azhar du 24 janvier 1897.

par le cheikh de son riouak, dans la suspension ou la suppression de la distribution du *gueraia* et du *morattab*, enfin dans l'exclusion temporaire ou définitive (1).

Il n'y a d'ailleurs presque jamais lieu d'y recourir tant sont remarquables le zèle, la régularité, l'application tranquille de ce petit monde scolaire, uniquement soucieux de son travail et dont les courtes distractions elles-mêmes s'inspirent de l'étude et de la religion. Un groupe d'étudiants a-t-il terminé l'explication d'un commentaire, tous se réunissent dans une chambre aussi brillamment illuminée que les ressources de l'hôte le permettent et boivent quelques tasses de thé à la santé de leur professeur, en s'entretenant du livre, occasion de la soirée. L'un de ces compagnons de cours quitte-t-il l'université, ayant conquis sa licence, on organise en son honneur une petite fête durant laquelle des poésies sont récitées à sa louange, cependant qu'on l'asperge d'eau de roses. Le congé hebdomadaire est consacré à des promenades champêtres. Les étudiants marchent gravement, par petits groupes, argumentant en termes choisis, avec une pureté d'intonation quelque peu apprêtée et qui contribue à les faire reconnaître autant que leur costume, composé

(1) Ordonnance khédiviale du 1er juillet 1896, art. 56 et 57. Décisions du Conseil de direction d'El Azhar des 27 janvier et 2 février 1897.

d'un étroit turban blanc, d'une robe ajustée en étoffe rayée et d'un manteau flottant à larges manches. L'étymologie, la formation des mots et les cas de conscience sont les thèmes ordinaires de leurs discussions et de leurs conversations. — Est-il licite de porter des souliers noirs ? — Non, Mahomet n'en a jamais fait usage. — Cela ne prouve rien ; à cette époque, il n'existait pas de chaussures d'une telle couleur. — L'écorce des fruits est-elle un aliment impur?... etc., etc. Ces graves problèmes sont toujours résolus au moyen de textes cités d'après le Coran, la tradition prophétique ou les commentateurs.

On trouve parmi ces jeunes gens un certain nombre de pères de famille. Il n'est pas rare en effet que le futur taleb se marie vers quatorze ou quinze ans, avant de quitter son village pour entrer dans la mosquée universitaire. Il laisse derrière lui sa femme qu'il retrouvera chaque année, tantôt en été, tantôt en hiver, au moment des vacances, divisées en deux périodes dont l'une est fixe et l'autre, qui dure deux mois et demi (1), tombe à une époque variable suivant les phases de la lune, ainsi que toutes les dates de l'année arabe.

Jusqu'en 1872, date de l'institution des examens, le corps professoral se recrutait principalement

(1) Chaaban, Ramadan et Chaoual pour la première période. Du 1er juillet au 15 août pour la seconde. (Ordonnance du 7 avril 1898.)

parmi les étudiants, de la façon suivante. Avant et après les cours, les étudiants se réunissent par petits groupes et préparent ou revoient le commentaire, objet de la leçon. Les plus habiles jouent le rôle de moniteur et il arrive souvent qu'un des mieux doués parmi les anciens fait autorité et prend l'habitude de trancher en dernier ressort, si bien que, sa réputation grandissant, le cercle formé autour de lui s'élargit et il prend peu à peu les allures d'un vrai professeur. Avoir franchi cette période préliminaire sans mésaventure était à cette époque un sérieux succès pour l'entreprenant taleb, que ses camarades se chargeaient, s'il y avait lieu, de rappeler à la modestie par des interruptions saugrenues, de cruelles moqueries et même des coups de soulier vigoureusement assénés. Discrètement prévenus, les ulema venaient ensuite, à diverses reprises, s'asseoir en face de leur futur collègue, le questionnaient, lui demandaient des explications, lui posaient des objections comme tout étudiant peut le faire et finissaient souvent par l'admettre sans autre formalité dans leurs rangs (1).

Ce système, fait pour stimuler l'émulation et réaliser un choix approuvé et contrôlé par l'opinion publique, avait, paraît-il, dégénéré, et de graves abus en étaient résultés. C'est pourquoi un règlement du cheikh de la mosquée, rendu en

(1) Dor bey, *L'Instruction publique en Egypte.*

1871 et approuvé par le vice-roi l'année suivante (1), impose au candidat l'obligation de présenter une requête mentionnant les ouvrages qu'il désire enseigner et sur lesquels il doit être examiné. Six cheikhs font subir cet examen d'où résulte, en cas de succès, l'aptitude pour l'étudiant à la situation de professeur.

Sauf quelques modifications de détail, cette organisation a survécu aux ordonnances khédiviales qui, de 1885 à 1896, ont réformé les universités musulmanes (2). Elle a eu pour résultat de diminuer beaucoup le nombre des maîtres ou *moudariss*. De 325 en 1876, le corps professoral d'El Azhar tombe à 189 en 1893.

Le corps enseignant est actuellement divisé en trois classes, subdivisées chacune en deux catégories composées respectivement des ulema promus avant l'institution d'un examen d'admission et de ceux qui furent admis après et qui correspondent à un degré de science plus ou moins élevé et à une aptitude plus ou moins grande dans l'enseignement. Il comprend au total 251 ulema. Les maîtres qui forment la première classe enseignent les sciences de leur choix, ils étaient 74 en 1902 ; les maîtres de seconde classe, au nombre de 74, ne commentent que les livres dits

(1) Ordonnance khédiviale du 23 zulkadé 1288 (1872).

(2) Ordonnances des 24 mars 1885, 19 janvier 1888, 3 janvier 1895, 17 janvier 1895, 1er juillet 1896, etc., etc.

« moyens », à l'exclusion des livres dits « supérieurs » ; enfin, les 103 de troisième classe ne peuvent expliquer que les « petits » livres. Seuls les ulema qui ont conquis leur licence à El Azhar ont le droit de professer dans cette mosquée, ainsi que dans tous les autres collèges d'Egypte ; ceux qui sont diplômés de Damiette, Dessouk et Tantah peuvent professer partout, excepté à El Azhar (1). Au surplus, des ulema étrangers se sont fréquemment fait entendre dans la grande université. Bénéficiaire de cette faveur, le cheikh afghan Gemmal Eddin, si célèbre même en Europe (2), ne craignit pas d'y enseigner la philosophie, c'est-à-dire le rationalisme, fort peu de temps, d'ailleurs, car une bande d'étudiants fanatiques se porta sur lui aux pires sévices et l'expulsa violemment de la mosquée.

(1) Ordonnances des 24 mars 1885 et 19 janvier 1888.

(2) Voir sur cet homme extraordinaire, esprit chimérique et supérieur, l'appréciation de Renan dans l'appendice de sa conférence sur l'Islam et la Science, écrit en réponse aux observations que Gemmal Eddin avait présentées dans le *Journal des Débats* (*Discours et conférences*, p 403) : Peu de personnes ont produit sur moi une plus vive impression. C'est en grande partie la conversation que j'ai eue avec lui qui me décida à choisir pour sujet de conférence à la Sorbonne les rapports de l'esprit scientifique et de l'Islamisme. Le cheikh Gemmal Eddin est un Afghan entièrement dégagé des préjugés de l'Islam..... La liberté de sa pensée, son noble et loyal caractère me faisaient croire, pendant que je m'entretenais avec lui, que j'avais devant moi, à l'état de ressuscité, quelqu'une de mes anciennes connaissances, Avicenne, Averroes ou tel autre de ces grands infidèles qui ont représenté pendant cinq siècles la tradition de l'esprit humain. »

En dehors du cadre régulier des ulema, des professeurs extraordinaires, appartenant pour la plupart aux écoles secondaires gouvernementales, nommés et payés par le ministère de l'instruction publique, dont ils dépendent, font des cours complémentaires sur les sciences récemment ajoutées à titre facultatif à l'antique programme des collèges religieux. Ils sont assistés par des répétiteurs choisis parmi les étudiants.

Pour achever le dénombrement de l'énorme personnel des mosquées universitaires, il faudrait ajouter aux professeurs ordinaires ou extraordinaires, répétiteurs, surveillants, étudiants que j'ai passés en revue, une petite armée d'auxiliaires et de serviteurs : employés, balayeurs, scribes, barbiers.

Ce qui surprend plus encore que le chiffre formidable de ce total, c'est l'exiguïté des ressources sur lesquelles vit cette population. Les éléments dont se composent ces ressources sont nombreux et variables. Le premier consiste dans le revenu des ouakfs gérés par l'administration de ce nom. Celle-ci verse ainsi chaque année 5,775 livres égyptiennes (environ 150,000 francs) (1) à El Azhar, 500 (13,000 francs) à l'université de Tantah, 200 (5,200) à celle de Dessouk, et 200 aux deux collèges de Damiette. Elle y joint une dis-

(1) La livre égyptienne vaut environ vingt-six francs ; elle se divise en cent piastres.

tribution journalière de pains qui s'élève pour El Azhar à 4,000, auxquels il faut en additionner 10,000 (1) fournis quotidiennement par les ouakfs particuliers à chaque riouak, qui profite lui-même des revenus dans une certaine mesure. A El Azhar ils produisent 1,632 livres. Viennent ensuite les subventions versées par le ministère des finances en représentation des concessions ramenées par Mehemet Ali aux domaines de l'Etat. El Azhar reçoit de ce chef 6,611 livres.

Les deux mosquées-collèges de Tantah et de Dessouk sont, nous le savons, des centres de pèlerinage. Elles retirent un revenu supplémentaire des offrandes apportées par les pèlerins et que recueille un tronc placé dans les mausolées de sidi Ahmed el Badaoui et de sidi Ibrahim el Dessouki. Les sommes ainsi versées chaque année à Tantah atteignent parfois 75,000 francs ; elles sont réparties suivant une proportion fixe entre les représentants de la famille du saint, les professeurs, les étudiants et les employés de la mosquée (2).

Incomparablement plus riche que ses rivales, El Azhar jouit, tout compte fait, d'un revenu en

(1) Exactement 14,019 par jour au total. Ces pains sont d'un demi rotoli, soit à peu près 225 grammes.

(2) A une date récente (30 septembre 1903), un notable égyptien, colossalement riche, Menchaoui Pacha, a constitué en ouakf d'immenses terrains qui produisent, dit-on, un revenu de plus de 1,200,000 francs, au profit de diverses œuvres de bienfaisance ou

espèces de 14 à 15,000 livres (350 à 375,000 francs) (1), dont une partie, consacrée à la mosquée proprement dite, ne profite pas à l'enseignement qui s'y donne. Le surplus étant en outre partiellement distribué à titre de pension aux enfants des cheikhs défunts et, sous forme d'allocations mensuelles, aux étudiants, cinq mille francs étant enfin attribués à la bibliothèque, les professeurs ordinaires d'El Azhar, exception faite pour le grand cheikh dont le traitement est très considérable (2), reçoivent une rémunération qui semble dérisoire, surtout si on tient compte de leur rang social et du respect religieux dont ils sont entourés. Leur traitement mensuel régulier va de 19 fr. 50 c. (75 pst.) à 78 francs (300 pst.). Ils sont à ce point de vue répartis en deux groupes, respectivement divisés en trois classes et compo-

d'utilité générale. Parmi celles-ci, la mosquée universitaire de Tantah s'est vu attribuer deux rentes, l'une de 200 livres (5,200 francs) au profit de ses étudiants, l'autre de 240 livres (6,200 francs) au profit de ceux de ses ulema qui ne jouissent d'aucun traitement, et le collège de Dessouk recevra chaque année 100 livres (2,600 francs) à distribuer entre ses professeurs.

(1) D'après M. J. Bryce, *Studies in History and Jurisprudence*, II, p. 230, le revenu annuel de tous les collèges d'Oxford, dont les 3,000 étudiants sont dans des conditions analogues à celles des 10,500 *talabah* d'El Azhar, est de 333,000 livres sterling, soit 8,400,000 francs, vingt-deux fois plus !

(2) Ce personnage, un des plus grands de l'Egypte, dispose d'un traitement mensuel de 1,840 francs (71 livres) et du revenu de 400 feddans (acres) de terrain. Il lui est en outre attribué chaque jour 75 pains qu'il distribue généreusement aux pauvres.

sés, le premier des anciens ulema antérieurs à l'institution des examens, et le second des nouveaux qui ont conquis leurs diplômes (1). Ajoutons que plusieurs cheikhs nouvellement promus ne reçoivent rien et doivent attendre qu'une vacance ait rendu disponible la somme nécessaire au paiement de leur salaire. Contraste curieux et quelque peu choquant, les professeurs empruntés aux écoles gouvernementales du Caire qui, depuis 1896, font dans les mosquées voisines des cours complémentaires et facultatifs, un ou deux par semaine, sanctionnés par un examen facultatif sur les sciences non enseignées à El Azhar : calligraphie, histoire islamique, géographie, cosmographie, mathématiques, touchent des indemnités de 4 livres (100 francs) et leurs répétiteurs, choisis parmi les étudiants de l'Université, reçoivent 3 livres, c'est-à-dire autant que le cheikh d'El Azhar le mieux payé.

Bien entendu, diverses subventions permettent de relever quelque peu cette paye ridicule. Aux plus notables ulema qui se sont distingués par leur zèle et leur érudition, le khédive confère des manteaux d'honneur en drap violet bordé d'or. Les bénéficiaires de cette distinction, au nombre de cent, reçoivent une pension qui oscille entre 312 et 775 francs (12 à 30 livres), suivant qu'ils

(1) Règlement du 29 juin 1895, art. 12 et 13.

appartiennent à l'une des sept classes entre lesquelles ils sont répartis (1). D'autre part, les revenus des ouakfs de la mosquée, affectés spécialement aux divers riouaks, permettent de gratifier les ulema d'allocations pécuniaires, de leur distribuer chaque jour des pains et de loger ceux d'entre eux qui sont célibataires.

La situation pécuniaire des professeurs d'El Azhar est presque enviable lorsqu'on la compare à celle de leurs confrères des universités provinciales. Les ulema de Tantah, de Dessouk, de Damiette touchent normalement chaque mois 11 fr. 50 c. (45 piastres), 9 francs (35 pst.) et 6 fr. 25 c. (25 pst.) et leurs grands cheikhs 26 et 30 francs. Il est vrai que le *tronc* des deux premières de ces mosquées fournit un casuel assez appréciable. Un peu mieux partagés, les maîtres du collège libre d'Ibrahim Bacha disposent d'une solde annuelle de 700 francs à titre de traitement fixe ou de gratification.

Quelles que soient la simplicité et la frugalité de leurs goûts, les savants personnages qui nous occupent auraient, comme bien on le pense, beaucoup de peine à vivre décemment s'ils disposaient seulement des ressources qui viennent

(1) Jusqu'en 1903, une somme de 600 livres était distribuée par l'administration des ouakfs entre les étudiants qui avaient le plus brillamment subi cet examen. Cette somme est actuellement répartie entre les cheikhs qui ne reçoivent pas de traitement.

d'être énumérées. Plusieurs exercent une fonction plus ou moins élevée et lucrative, l'un cadi ou moufti, l'autre khatib ou imam dans une mosquée; celui-ci fonctionnaire, celui-là professeur dans une école gouvernementale. Beaucoup sont propriétaires et vivent sur le produit de leurs terres. Certains même pratiquent, ouvertement ou non, quelque commerce, le plus souvent en qualité de commanditaire d'un libraire, d'un relieur ou d'un épicier. Les étudiants agissent volontiers de même, au moins pour les plus anciens, et plusieurs de ces derniers font fructifier leur pécule en le plaçant dans un négoce honorable et tranquille auquel ils se consacrent après avoir conquis le diplôme qui leur permet de professer à la mosquée de leur village tout en leur assurant prestige et influence auprès de leur clientèle. Leurs camarades moins fortunés se procurent parfois quelque argent de poche en donnant des leçons, en lisant le Coran dans les maisons pieuses les jours de fête, en vendant des carrés de papier couverts de signes cabalistiques et grâce auxquels, la foi aidant, les malheurs sont évités, les maladies écartées et les entreprises réussissent, mais le plus grand nombre vit pauvrement sur les pains de la mosquée et les modestes cadeaux de leurs proches.

CHAPITRE II

HISTOIRES D'IBRAHIM EL MANOUFI ET D'OMAR EL SAIDI (1).

En faisant le tour d'El Azhar, nous nous étions promis d'y revenir à la première occasion, de ne pas nous en tenir cette fois-là à une vue de lieux sommaire, mais de suivre quelques leçons et de lier conversation avec ceux des pensionnaires de la grande mosquée disposés à se prêter aux interviews. C'est ce que nous avons fait sans la moindre difficulté. Non contents de nous ouvrir leurs rangs avec empressement, les auditeurs des maîtres autour desquels nous prenions place, nous résumaient en quelques mots la matière des précédents cours et nous laissaient feuilleter le traité commenté par le professeur. La leçon finie, ils nous renseignaient aimablement sur leurs travaux, leurs modes d'existence et leurs projets d'avenir. C'est ainsi que j'ai pu, tout en me formant une idée des matières et des méthodes de l'enseignement, réunir les éléments des deux histoires suivantes qui résument plusieurs de

(1) Ce chapitre a été rédigé à l'aide de renseignements recueillis par M. Moustapha bey Beiram, substitut au tribunal mixte du Caire, que je remercie bien vivement

ces entretiens. On en retirera, je l'espère, une notion concrète et vivante de la vie qu'on mène dans les medressehs.

Ibrahim el Manoufi est un grand et robuste garçon de vingt-deux ans, aux formes épaisses, à la démarche lourde. Une bonhomie souriante, qui n'est pas dépourvue de finesse, anime son visage large, au teint d'ocre terni, aux traits frustes. Sans trop se faire prier, il nous conte l'histoire de ses premières années. Son langage est remarquable par sa correction un peu affectée que relève une diction pompeuse et apprêtée.

Je suis né à El Moussoulhâ, le plus beau village de la province de Manoufieh, qui est la plus belle et la plus riche de toute l'Egypte. Mon père est l'aîné de cinq frères, mariés comme lui. Tous habitent, unis et tranquilles, une maison de deux étages construite à la franque (1) et entourée d'un jardin clos de murs. Mes oncles obéissent à leur chef et les femmes se disputent rarement.

Lorsque j'eus accompli ma sixième année, mon père réunit vers le soir toute la famille et lui communiqua sa décision d'entreprendre immédiatement le nécessaire pour faire de moi, son premier-né, un âlim.

L'idée fut reçue avec peu de faveur. Les hommes objectèrent ma bonne mine qui promettait un travailleur robuste dont l'absence rendrait plus

(1) A l'européenne.

lourde la tâche de leurs fils. Emue à la perspective de mon éloignement, ma mère approuva ses beaux-frères en répandant des larmes abondantes et les autres femmes joignirent leurs supplications aux siennes. Mon père resta inébranlable et le lendemain j'entrai au kouttab du village (1).

Neuf ans après, sachant lire, écrire, quelque peu compter et possédant tout le Coran par cœur, j'en sortis pour suivre les cours d'El Azhar.

Au Caire, je fus reçu par Bechir, le frère de ma mère, qui, depuis quinze ans, poursuit ses études à la mosquée. Je réside toujours chez lui. Grâce à ses bons conseils et à ses bons exemples, je n'ai pas perdu mon temps et ma peine comme tant de mes camarades qui, faute d'une direction, vont au hasard, de professeur à professeur, passent d'un livre à un autre sans rien comprendre aux passages que les maîtres leur commentent dans un langage dont ils n'ont pas la clef et finissent par tout confondre et par tout brouiller.

Dès que je fus inscrit au riouak, mon oncle régla mes journées et me fit travailler ainsi qu'il aurait voulu l'avoir fait lui-même lorsqu'il débuta dans la medresseh. Comme, grâce à Dieu, je connaissais le Coran mieux que n'importe quel garçon de mon âge, Bechir décida que je suivrais les leçons de *tadjouid*, soit l'art de réciter le Coran en psalmodiant. Durant quatre années, j'appris les sept

(1) Petite école primaire.

manières de prononcer et d'accentuer la parole divine en élevant la voix ou en la suspendant sur tel ou tel mot.

Cependant je ne négligeais pas les autres sciences préparatoires ou finales qui sont enseignées à El Azhar, mais, soucieux de ne pas éparpiller mes efforts, je réservais à l'étude de la grammaire et du droit la majeure partie du temps que me laissaient mes exercices de tadjouid. Lorsque ceux-ci, grâce à mes savants maîtres, eurent fait de moi un *korah* vraiment digne de réciter en public le livre saint, j'étendis le champ de mes études et m'adonnai à la calligraphie, à la logique et à la science des traditions prophétiques. Je travaille de mon mieux à m'assimiler ces connaissances et j'espère que Dieu bénira mes efforts.

En prononçant ces mots, le jeune cheikh s'est levé et tout en rajustant son turban et son caftan, il nous demande la permission de rejoindre son oncle qui lui a donné rendez-vous dans sa maison. Comme nous prenons congé de notre interlocuteur, il nous prie de l'accompagner et d'accepter une tasse de café qu'il aurait l'honneur de nous offrir chez lui. Nous le suivons donc, marchant à ses côtés dans le dédale des ruelles.

— Vous ne logez pas dans votre riouak ? lui demandons-nous.

— Non, et je ne le regrette point. Où pourrais-je vivre mieux que chez mon oncle, si ce n'est chez

moi, avec ma femme? Mais il faudrait pour cela que mon père m'envoyât plus de vingt piastres par mois. Il n'a jamais quitté son village et ignore combien la vie est coûteuse ici. J'aurais aussi grand besoin de participer au *gueraia* et au *morattab*, mais mon tour n'est pas encore venu.

— Vous êtes donc marié ?

— Oui, depuis près d'un an. Ma femme habite chez mes parents où je la retrouve à la fin de chaque mois. Ce mariage m'a imposé de nouvelles charges, c'est pourquoi je mets à profit l'enseignement de mes maîtres de calligraphie et, chaque jour, je prends sur mon sommeil le temps nécessaire pour écrire des lettres ou des placets à l'usage de mes voisins illettrés. J'augmente encore mes ressources en récitant le Coran dans les maisons pieuses, principalement durant le mois du ramadan.

Tout en devisant, nous étions parvenus, après plusieurs tours et détours au milieu d'une sorte d'impasse, vaste terrain vague formé par l'élargissement d'une rue tortueuse, au quartier de la citadelle. Dans un enfoncement, se dresse une haute construction branlante, percée d'ouvertures étroites et hérissée d'auvents vermoulus ou de moucharabiehs chancelantes.

Nous entrons dans une courette obscure, suintante et nauséabonde sur laquelle débouchent deux escaliers de bois. Cet immeuble a été loué

par Bechir qui, après s'y être aménagé un petit appartement indépendant, en sous-loue le surplus à une trentaine de ses camarades. Ibrahim nous prie de l'attendre une minute dans la cour, puis, après avoir constaté que son oncle n'est pas encore rentré, il nous introduit dans la chambrette qu'il partage avec deux autres pensionnaires, nous fait asseoir sur son lit, cage en rameaux de palmier, garnie d'une seule couverture et d'un étroit coussin, et entreprend de nous préparer du café.

J'inventorie le mobilier. Rien de plus simple. Deux autres couchettes pourvues d'une literie identique, trois coffres à vêtements, en bois, gauchement peinturlurés de couleurs violentes, trois peaux de moutons destinées à recevoir les génuflexions et les prosternements rituels, de menus objets disparates : linge qui traîne, lampe, cafetière, bidon à pétrole, enfin, calé dans un coin par un coffre, le *zir*, énorme jarre en terre poreuse dans laquelle le *sakka* ou porteur d'eau vient dégorger son outre tous les deux jours moyennant paiement d'une petite piastre.

Nous demandons à notre hôte où il range ses livres :

— Les voilà, nous dit-il. Et ouvrant sa malle versicolore, il en tire une douzaine de brochures, qui toutes sont des traités classiques de grammaire, de logique, de droit, de théologie, etc.

— Ne lisez-vous pas autre chose ?

— Non, je dispose de trop peu de temps et c'est à peine si je puis étudier, bien insuffisamment, ces savants ouvrages.

Cette réponse nous donne l'occasion de l'interroger sur l'emploi de sa journée.

— Je me lève fort avant l'aube ; mes ablutions terminées, je dis la première prière, puis en grande hâte, je vais à El Azhar assister au cours de *hadis* (traditions prophétiques), qui dure de quatre heures du matin (nous sommes en avril) jusqu'au lever du soleil.

Le moudariss qui vient de faire ce cours en commence immédiatement un second de *fikh* (droit), celui-là (1), auquel j'assiste également et dont la durée varie entre deux heures et deux heures et demie. Je rentre chez moi, me repose un instant et déjeune. Tous les mois ma famille me fait parvenir un grand sac de pain de ménage grillé au soleil, du fromage, du riz, des lentilles, des fèves, des herbes sèches. Je remets à mon oncle quelques-unes de ces provisions en échange de menus morceaux de viande et peux ainsi me nourrir sans bourse déliée. Mon repas fini, je retourne à

(1) Beaucoup de moudariss font ainsi quotidiennement plusieurs cours de deux heures sur les matières les plus différentes. Je pourrais en citer un qui, malgré son âge (62 ans), professe chaque jour le droit, la grammaire, la philosophie (hikma, il donne ce cours chez lui, à quelques intimes) et la théologie.

El Azhar me perfectionner dans la calligraphie. sous la direction du savant maître qui m'a enseigné cet art. La leçon se termine à midi, heure de la prière. Celle-ci achevée, durant les deux heures qui suivent, j'assiste à un cours de grammaire (nahou), puis je vais dans un coin de la cour avec Ahmed Mahmoud, mon camarade de chambre, repasser, tout en cassant une croûte, le commentaire de fikh qui vient de nous être expliqué et lire le passage sur lequel doit porter la leçon du lendemain. Ce travail nous conduit jusqu'à la prière de l'*asr*. Nous allons la dire dans la mosquée que je vous ai fait remarquer en passant et où nous étudions l'arithmétique, qui nous est enseignée chaque jour, depuis plus d'une année, à la franque, au moyen de chiffres tracés à la craie sur un tableau noir. Nous reprenons le chemin d'El Azhar et lisons notre manuel de logique jusqu'à l'heure sainte du Maghreb. Nous prions et allons, sans perdre une minute, à la maison privée d'un cheikh qui y professe la logique (mantek) dans une vaste chambre réservée à cet usage ; car une infirmité rend tout déplacement impossible au vénérable âlim. La leçon finie, nous avons juste le temps d'arriver à El Azhar pour faire la dernière prière, celle de l'*icha*. Nous regagnons alors notre chambre, dînons, causons un moment, assis sur des chaises devant la porte de notre cour et montons nous

coucher avec le sentiment d'avoir bien rempli notre journée.

— Ne faites-vous pas une petite place aux distractions ?

— Sans doute. Chaque jeudi, jour de congé, je me rends avec quelques camarades au *hammam*, puis nous faisons une longue promenade champêtre que nous terminons en rentrant, à l'heure où les lumières s'allument, par quelque faubourg qu'anime un *mouled* (1). Nous admirons les illuminations, achetons des sucreries et écoutons un moment, sous la tente d'une confrérie, les poésies religieuses et la lecture du Coran. Le vendredi, je fais des visites à mes amis. Nous causons, récitons des vers et risquons des jeux de mots.

— Vous n'allez donc jamais au théâtre ni au café ?

— Je rougirais de me rencontrer dans un de ces endroits dont notre sainte religion interdit l'accès, tout au moins aux *talabah*.

Nous remercions le cheikh, lui disons combien son récit nous a intéressés et l'informons de l'usage auquel je destine les renseignements qu'il nous a donnés. Il approuve mon projet de faire sa

(1) Fête religieuse, le plus souvent occasion de transactions commerciales, qui se donne en l'honneur de quelque saint musulman et qu'on peut comparer à nos fêtes patronales ou foires.

monographie. Cela nous encourage à lui demander s'il ne pourrait pas nous fournir des renseignements analogues sur la vie et les occupations d'un des professeurs d'El Azhar. Non sans hésitation il promet de recueillir de tels renseignements et, moins de quinze jours après, je recevais un manuscrit d'où j'extrais ce qui va suivre.

Le cheikh Omar el Saïdi naquit, il y a près de soixante ans, dans les environs de Guirgueh, en Haute-Egypte. Sa naissance coûta la vie à sa mère, et son père, homme déjà vieux, qui ne possédait rien en dehors de sa case de terre et de branchages, ne songea pas à se remarier. Lorsque le petit Omar eut atteint sa quatrième année, une ophtalmie mal soignée lui fit perdre la vue. Les desseins de la Providence sont impénétrables. Ce qui semblait à tous un malheur irréparable devint bientôt une source de bénédictions. Emu de pitié pour le pauvre orphelin infirme, dont nul ne s'occupait, le *fikih* (instituteur) du village, le prit sous sa garde. Admirablement doué, le petit aveugle retenait avec une facilité merveilleuse les sourates du Coran. Un cheikh du voisinage, qui commentait de temps en temps un traité de fikh ou de taouhid à la mosquée du village, lui donna quelques notions de grammaire, de droit et de théologie. C'est ainsi que dans le village tout le monde sut que Dieu avait

répandu sa bonté sur le fils de Mahmoud le veuf. Quelques personnes charitables s'intéressèrent au jeune prodige et, grâce à leurs subsides, Omar, alors âgé de quinze ans, put s'embarquer en compagnie de deux camarades sur un bateau à destination du Caire, muni d'un léger viatique, de quelques effets qui tenaient dans un mouchoir et d'une lettre de recommandation de son maître le cheikh.

Il suffisait alors de se présenter à El Azhar pour y être admis, tout au moins quand on était originaire d'un pays éloigné. Le jour même de son arrivée, Omar fut donc installé dans une chambre du riouak Saïdia (1), déjà occupée par six personnes.

L'un de ses compagnons de lit se prit d'affection pour le *taleb* aveugle, il lui rendit mille services et lui lut chaque jour le texte des leçons. En revanche, Omar, dont la pénétration et la clairvoyance compensaient la cécité, expliquait les passages obscurs au charitable lecteur.

Trois ans se passèrent ainsi que, sagement soucieux de ne pas éparpiller ses forces et de ne pas embrouiller sa mémoire, l'aveugle consacra exclusivement à l'étude de la grammaire, du droit et des sept lectures du Coran. Une vacance se produisit alors parmi les pensionnés du

(1) Comme son nom l'indique, ce riouak est réservé aux étudiants de la Haute Egypte.

riouak. Omar en profita et reçut désormais une ration quotidienne de quatre pains et une subvention annuelle de douze piastres.

Peu après, il obtint d'être transféré au riouak des aveugles, qui était bien plus richement doté que celui de la Haute-Egypte, proportionnellement au nombre des pensionnaires. Sa ration fut alors portée à huit pains et sa pension à quarante piastres.

Il avait entrepris, vers la même époque, de réciter le Coran dans des maisons particulières. Les gratifications que lui valaient ces récitations du texte sacré enrichissaient presque un homme aussi sobre que lui et que la pension universitaire suffisait largement à faire vivre. Le moment lui sembla venu de réaliser une idée déjà ancienne. Il fit écrire à son père de venir s'installer au Caire. Tout joyeux, le vieux Mahmoud s'empressa d'accourir auprès de son fils et il exerça dès lors dans le quartier d'El Azhar le métier de libraire ambulant. Notre cheikh acheva d'organiser son existence en prenant femme, ce qu'il fit sur les indications d'une *khatba* expérimentée (1) dont le zèle professionnel était stimulé par le désir pieux de satisfaire un taleb.

Plus de trente ans s'étaient écoulés depuis l'entrée d'Omar à El Azhar, lorsqu'un événement,

(1) Femme qui se charge de chercher un conjoint à qui veut se marier et de négocier les conditions du mariage.

longuement désiré par lui, vint satisfaire sa suprême ambition. Un de ses anciens compagnons de chambre au riouak Saïdia fut promu grand cheikh de la mosquée. Fort de l'appui moral de ce vénérable personnage, il se décida à se présenter à l'examen de âlmiyah, qui ouvre l'accès de la carrière professorale, et il obtint très honorablement son diplôme.

Depuis lors, le savant âlim enseigne avec une clarté, une force et un bonheur d'expression qui intéressent et impressionnent profondément ses nombreux auditeurs, toujours assidus et attentifs. Actuellement, voici son genre de vie :

Il habite le dernier étage d'une maison qu'il a louée et dont il sous-loue à des étudiants les pièces du rez-de-chaussée et du premier. Cet appartement, sommairement meublé, composé d'un vestibule et de trois chambrettes, est entretenu par la femme du cheikh. Ce dernier, sous la conduite d'un étudiant, fait lui-même les commissions nécessaires au ménage. Les revenus du savant sont en effet trop faibles pour qu'il puisse se faire servir par un domestique : 75 piastres d'appointement mensuel ; 40 piastres sur les fonds du riouak des aveugles, 50 piastres pour rémunérer des récitations publiques du Coran dans quatre mosquées, chaque jour douze pains ; puis, comme casuel, le produit des *fetoua* (consultations juridiques) qu'il délivre sur des ques-

tions de mariage ou de divorce et les présents que lui font les familles chez lesquelles il va lire les traditions ou le Coran, à l'occasion du ramadan ou de quelque fête. Tout cela ne fait pas une grosse somme et le vénérable âlim est infiniment plus riche de science, de vertu, de considération, que d'argent.

Levé avant l'aube, le cheikh Omar dit la première prière, écoute la lecture que lui fait son étudiant préféré et lui dicte quelques notes. Il sort entre sept et huit heures et commente, devant ses auditeurs d'El Azhar, le traité de fikh (droit) que le même étudiant est chargé de lire. Sorti de la mosquée, il fait quelques courses, prépare son second cours, qui porte sur la grammaire, et retourne le donner à la mosquée, de la même façon que le premier, après avoir fait la prière de midi et s'être reposé, grâce à une courte sieste. Le reste de sa journée est occupé par des récitations publiques de textes sacrés ou des entretiens avec ses étudiants. Souvent, pour se distraire, le pauvre aveugle suit les cours de ses collègues. Deux ou trois fois par semaine, guidé par ses disciples préférés, il va respirer l'air des champs ou visiter quelques amis. Tels sont les plaisirs de cet homme vertueux et simple dont le travail est la seule joie. Puissent cette sobriété de goûts et cette régularité de mœurs maintenir longtemps dans toute sa vigueur une vie si utile à la science et à la religion !

LIVRE IV

LA
DOCTRINE ISLAMIQUE & LES MEDRESSEHS

LIVRE IV

La doctrine islamique et les medressehs

Quel est l'objet de l'enseignement qui groupe tant d'étudiants, depuis l'aube jusqu'à la nuit, autour des chaires professorales, dans les immenses salles des mosquées universitaires du Delta ? C'est l'ensemble des règles légales et des vérités dogmatiques que Dieu a révélées directement ou indirectement aux hommes et qui contiennent tout ce que les fidèles doivent croire, tout ce qu'ils doivent faire. On enseigne donc ces règles et ces vérités dans les grandes medressehs égyptiennes ; c'est le but, la raison d'être de ces établissements. Ajoutons toutefois que les talabah ne sont admis à suivre ces cours essentiels qu'après plusieurs années d'un travail préparatoire, absorbé par des études grammaticales, linguistiques ou logiques et destiné à former leur esprit en le rendant apte à comprendre les données de la révélation.

Comment, peu à peu, le contenu du Coran et des Traditions a revêtu une forme d'abord nette et précise, puis arrêtée et définitive pour devenir

finalement matière à enseignement ; quelle part les medressehs ont prise à cette évolution et à cette élaboration ; enfin, quel est le fruit de celles-ci ; voilà ce que doit rechercher qui veut se faire une idée suffisamment claire et complète de ce que l'on enseigne dans les écoles dont je viens de décrire l'existence.

Les curieux de pittoresque qui se plaisent à évoquer des silhouettes exotiques dans un décor d'architecture orientale éclairé d'une chaude lumière, les érudits qui aiment retrouver les institutions nationales disparues dans des œuvres analogues encore florissantes sur quelque autre point de la terre, liront, je l'espère, à l'occasion, avec quelque intérêt celles des pages de ce livre qui décrivent l'organisation d'El Azhar et de ses succursales et retracent la journée de leurs étudiants ou de leurs professeurs, mais passeront peut-être les chapitres qui vont suivre. Ils risquent alors de garder une idée fort incomplète de la vie universitaire musulmane.

Cette vie a pour fin unique l'acquisition de la doctrine islamique. Si tant d'hommes passent une si longue série d'années, sobres et studieux, sur les nattes des mosquées qui abritent leurs travaux scolastiques, c'est dans le seul dessein d'enseigner ou d'apprendre cette doctrine. En Occident, les universités poursuivent d'autres buts parallèles : d'une part, initier la jeunesse à

l'action, lui inculquer certains sentiments, discipliner ses besoins d'agitation et de dissipation, en un mot la former à la vie par une culture très générale ; d'autre part, donner aux maîtres les moyens de vivre pour la science, les placer dans un milieu de culture désintéressée, leur permettre d'échanger leurs idées et les résultats de leurs recherches, de dégager, de clarifier, de préciser leur pensée en la communiquant aux étudiants ; bref, encourager chaque professeur à devenir un savant. Les medressehs d'aujourd'hui n'ont point de telles visées. Leurs moudariss, en possession de vérités acquises, certaines, les transmettent aux talabah, qui en reçoivent tel quel le précieux dépôt et n'ont pas trop de toute leur journée pour l'emmagasiner dans leur mémoire. Expliquer les livres où ces vérités sont exprimées en formules définitives, telle est la tâche des uns ; retenir ces formules, comprendre ces explications, telle est celle des autres. Cette méthode, purement exégétique et passive, s'applique aussi bien aux disciplines grammaticales ou logiques dites préparatoires, qu'aux sciences révélées dites finales. La doctrine traditionnelle étant l'unique fin de l'activité des moudariss et des talabah, cet ouvrage doit en donner une notion sommaire accessible, mais complète, et telle que le lecteur ne perde jamais de vue le rôle que les medressehs ont joué, aux diverses époques, dans

son évolution, dans sa formation et dans le classement de ses parties.

Je voudrais donc maintenant exposer tout d'abord cette doctrine, historiquement et synthétiquement, puis les diverses sciences qui en sont comme la mise en œuvre scolastique, ou plutôt la façon dont chacune d'elles est comprise et enseignée dans ces établissements.

CHAPITRE I

LE DROIT

I

LES ORIGINES, LES GRANDES ÉCOLES

Dans la seconde moitié de sa vie, Mahomet fut souvent visité par l'ange Gabriel, chargé de lui transmettre les messages célestes. Il entrait alors en extase. Rentré en lui-même, l'apôtre communiquait la parole divine à ceux qui l'entouraient et il en était pris note sur des papyrus, des feuilles de palmier, des pierres, des peaux et des omoplates de mouton qu'on entassait pêle-mêle afin de permettre aux fidèles de la graver en leur mémoire. La première édition qui rassembla et mit bout à bout ces fragments épars fut publiée en l'an 13 de l'hégire, par ordre et pour l'usage personnel du calife Abou-Bekr, successeur immédiat de Mahomet. Cette collection, n'étant pas officielle, ne s'imposait pas aux croyants qui lisaient le Coran à leur guise sans que rien les empêchât d'y introduire des variantes. En vue de prévenir les inconvénients que cet état de choses ne pouvait manquer de produire, Osman fit établir par l'auteur de la première édition, Zeid,

assisté de trois notables koreichites, une seconde édition *ne varietur* en quatre exemplaires, divisée en cent quatorze chapitres. Puis il ordonna la destruction de tous les documents originaux et de tous les exemplaires antérieurs à ceux dans lesquels était contenu le texte qu'il déclarait obligatoire et que les générations successives se sont transmis avec un soin si scrupuleux qu'on peut le dire tel qu'il était lorsqu'il fut achevé (1).

Dans les intervalles qui séparaient les moments où la parole divine lui fut transmise, le Prophète demeura sous l'impression d'une inspiration latente, telle que son langage et sa conduite ont traduit, au contact des hommes et des choses, mille précieuses vérités. Ces révélations prophétiques ou *hadis* se présentent sous la forme d'une sentence, d'une déclaration de Mahomet, de la mention d'un de ses actes, d'un de ses gestes ou même du silence gardé par lui dans telle circonstance et sont la matière de la *Sunna* (2). Elles furent transmises oralement, avec une fidélité et une exactitude plus ou moins grandes, jusqu'au

(1) Noldecke, *Geschichte des Qorans,* 234-261 ; Muir, *Life of Mahomet*, I, p. XIV et XV.

(2) Il ne faut pas confondre les *hadis* ou récits relatifs à la conduite du Prophète, avec la *sunna* proprement dite ou loi coutumière que Goldziher définit le « jus consuetudinis » de la communauté musulmane. Sur cette distinction, Herbelot, *Bibliothèque orientale*, p 817 ; Goldziher, *Moham Studien*, II, p. 1 et s., Muir, *loc. cit.*, XXVIII à LXXXVIII.

début du deuxième siècle de l'hégire. Le besoin de les écrire et de les codifier se manifesta alors, non sans exagération. Des nombreux recueils ainsi compilés à partir de cette époque, six, en tête desquels on place ceux de Bokhari et de Moslim, les deux plus anciens, sont considérés comme faisant autorité. On recourt à la Sunna, non pour compléter le Coran,qui est parfait et qui renferme toutes choses, mais pour en expliquer le sens, pour en préciser la portée.

Telles sont les deux sources primitives et principales de la doctrine islamique. Aussitôt après la mort de Mahomet et avant même qu'elles se dégagent et se clarifient, les premiers musulmans ont dû y puiser une dogmatique et une législation. Ces esprits simples et frustes, peu exercés aux spéculations métaphysiques, absorbés par la tâche de conquérir le monde à l'Islam, ne ressentirent qu'assez tard le besoin d'une doctrine rationnellement établie et systématiquement déduite, et ils se contentèrent aisément et assez longtemps des quelques affirmations fondamentales disséminées dans le Coran ou recueillies par les interlocuteurs du Prophète. En revanche, la nécessité de donner une organisation et des lois aux pays conquis fit naître et développer très rapidement dans l'Islam un système juridique aussi remarquable par son originalité que par sa richesse. Les légistes, auteurs de cette construction, en

trouvèrent les matériaux dans le Coran, sous forme de commandements, d'interdictions ou d'exhortations, et aussi dans la Sunna. Tant qu'il vécut, le Prophète, souvent consulté sur des litiges ou sur des points de conscience, donna mille préceptes, rendit d'innombrables jugements, éclaira quantité de points douteux. Après lui, ses compagnons et surtout les quatre premiers califes résolurent de nouvelles difficultés en s'inspirant de son esprit. Auprès d'eux, Abd Allah ibn Masoud, compagnon du Prophète, et son cousin Abd Allah ibn Abbas, ainsi que tous les « lecteurs du Livre » qui possédaient par cœur le texte du Coran et qui en comprenaient le sens parfois obscur ou ambigu, pratiquaient une sorte d'exégèse juridique rudimentaire.

De cet amas d'explications, de décisions et de solutions, les juristes dégagèrent des règles souvent contradictoires. Une telle diversité, observe Ibn Khaldoun, était inévitable : « La plupart des indications sur lesquelles se guidaient ces docteurs avaient été énoncées verbalement. Or, les mots de la langue arabe offrent de nombreuses significations et cela surtout dans les textes sacrés, ce qui produisit la multitude d'opinions que tout le monde a remarquée. En outre, les traditions prophétiques provenaient de sources plus ou moins sûres, elles se contredisaient parfois, il fallut donc les critiquer et ce fut encore

une cause de dissentiment. Les indications muettes données par les gestes ou le silence du Prophète causèrent encore des divergences » (1). A quel critérium recourir pour démêler le sens exact de la vraie révélation ? Ces docteurs se sont référés tout d'abord à « l'accord général » *(Idjma)*, c'est-à-dire aux interprétations données sur tel ou tel point, après la mort du Prophète, par les croyants ou par leurs représentants, réunis en conférence. On lit en effet dans le Coran : « Vous êtes le peuple le plus excellent de l'univers. Vous commandez l'équité, vous défendez le crime, vous croyez en Dieu » (2). Et le Prophète a dit : « Ma nation ne tombera pas d'accord pour accepter l'erreur. » Cette promesse d'infaillibilité s'applique surtout aux trois générations qui se succédèrent à partir de l'époque où la parole divine fut révélée, celle des *compagnons* du Prophète, celle des adeptes qui ont connu les compagnons et celle des suivantes qui ont connu les adeptes (3). Les auteurs discutent sur les conditions que doit réaliser l'accord de la nation pour constituer une source légale. Ce qui est certain, c'est que la décision invoquée doit être unanime ; mais quand peut-on la dire telle ? Entre qui doit exister l'unanimité ? A ces questions, les réponses les plus

(1) Ibn Khaldoun, *Prolégomènes* (trad. de Slane), III, p. 2.
(2) Sourate, III, vers. 105.
(3) Sahaba, Tabiin, Tabeaii.

diverses ont été faites. Les uns s'en tiennent à l'accord entre les compagnons du Prophète, d'autres limitent cet accord à ceux qui suivirent Mahomet à Médine, etc. L'opinion la plus raisonnable et la plus communément admise est celle qui se contente de l'approbation, du moins tacite, de tous ceux qui possèdent les qualités de discernement, de savoir, d'orthodoxie, sur la nature exacte desquelles les auteurs sont loin de s'entendre, requises pour qu'ils puissent se former une opinion personnelle en pratiquant « l'effort intellectuel » *idjtihad*, qui est, après l'*idjma*, la seconde source dérivée du droit islamique.

Les hommes ainsi doués s'appellent *moudjtaheddin*. Ils se rangent en plusieurs classes, suivant leur degré d'autorité. En vue de dégager les vérités et les règles contenues dans le Coran et la tradition, de préciser et de développer la science ainsi obtenue, ils ont employé, à des degrés différents et non sans rencontrer d'énergiques résistances de la part de certains docteurs orthodoxes, une méthode dont le procédé essentiel consiste en résumé dans l'assimilation par voie d'analogie d'un point nouveau à un problème déjà résolu, les raisons d'adopter la même solution existant dans le cas le plus récent comme dans le plus ancien.

Le nom d'*imam* (chef ou conducteur) est réservé aux plus illustres des *moudjtaheddin*. Le nombre

de ces piliers de la foi est assez considérable ; on les distingue en plusieurs classes (sept selon les uns (1), trois suivant les autres [2]), dont la première se compose des quatre imans par excellence, fondateurs des rites entre lesquels se répartissent actuellement tous les musulmans sunnites (3). Chacune de ces écoles suit une législation propre, caractérisée par la mesure de l'importance que ses fondateurs ont attribuée aux deux sources dérivées du droit par rapport aux deux sources mères, spécialement à l'opinion individuelle (*ray*) exercée par l'instrument de la déduction analogique *(kiyas)*.

De très bonne heure, le recours au *ray* et l'usage du *kiyas* s'imposèrent comme une condition inéluctable de la conquête arabe à certains esprits dont Chahrastani exprime le sentiment en

(1) D'Ohsson, *Tableau de l'Emp. Ottoman*, édit. de 1828, I, p. 10 à 35.

(2) Kazem bey Mirza, *Journ. Asiat.*, 4e série, t. XV (1850), p. 181 ; Syied Ameer Aly, *Mohammed Law*, I, p. 25.

(3) Outre ces quatre écoles, aujourd'hui encore florissantes, il y en eut deux autres qui s'éteignirent vers le VIIIe siècle de l'hégire, fondées l'une par Souflan as-Saouri, mort dans la seconde moitié du deuxième siècle de l'hégire, l'autre par Daoud-al-Zahiri, mort en 170. Cette dernière, la plus importante, caractérisée par l'usage exclusif qu'elle faisait de la révélation, a été étudiée par M. Goldziher. L'historien Makrizi lui appartenait. Le fameux historien Ibn Djarir al Tabari fonda aussi un rite particulier qui disparut peu après sa mort. — De Slane, Introduction au *Biographical Dictionary* d'Ibn Khallican, p. XXVII. Goldziher, *Die Zahiriten ;* Mirza Kazem Beg, Introduction au *Muchteser al Wikayet*, p. 9-14, et *Journ. Asiat.*, t. XV (1850), 4e série, p. 171.

termes frappants : « Les textes écrits sont limités mais les aspects de la vie sont illimités, et l'on ne peut enserrer l'illimité dans le limité » (1). D'autres esprits plus absolus rejetaient plus ou moins complètement ce procédé au nom de la tradition. Ibn Khaldoun caractérise avec sa netteté habituelle et ces tendances divergentes qui opposaient les juristes théoriciens aux jurisconsultes plus sensibles aux exigences de la vie pratique, et les méthodes différentes qui en sont résultées.

« Lorsque la jurisprudence eut prit la forme d'un art qu'on pratique et d'une science qu'on enseigne..., elle se partagea en deux systèmes, dont l'un était celui des traditionnistes habitants du Hidjaz. Les docteurs de l'Irac ne possédant que peu de traditions, ainsi que nous l'avons indiqué ailleurs, firent un grand usage de la déduction analogique et y devinrent très habiles, de là leur nom de *gens de l'opinion*. Le chef de cette école, l'imam qui l'avait fondée grâce à son influence personnelle et aux efforts de ses disciples, fut Abou Hanifah. Les docteurs du Hidjaz eurent d'abord pour chef l'imam Malek ibn Anes et ensuite l'imam Es-Chafei.

Plus tard, un certain nombre de docteurs condamnèrent l'emploi de la déduction analogique et en abandonnèrent l'usage. Ce fut ceux qu'on désigna par le nom de *Dhaherites* (2). A leur avis,

(1) Cité par Golziher, *Die Zahiriten*, p. 6.
(2) Zahirites.

les sources où l'on devait puiser les articles du droit se bornaient aux textes (du Coran et de la Sunna) et au consentement général (des anciens musulmans). Ils rattachaient directement à un texte (sacré) les résultats les plus évidents de la déduction analytique, ainsi que les motifs (des décisions) fondés sur des textes : « Car, disaient-ils, énoncer le motif, c'est énoncer le jugement (ou la conclusion) dans tous les cas. » Les chefs de cette école furent Daoud Ibn Ali, son fils et ses disciples. Tels furent les trois systèmes de jurisprudence qui prévalurent alors chez les musulmans... Après Malek Ibn Anes, parut Mohammed Ibn Idris Es-Chafei..., qui combina le système des docteurs du Hidjaz avec celui des docteurs l'Irac et fonda une école particulière... Il en fut de même de Ahmed Ibn Hanbal qui vint après les précédents » (1).

Au moment où Ibn Khaldoun écrivait son ouvrage, les Zahirites étaient en train de disparaître ; mais aujourd'hui comme alors, hanefites, malekites, chafeites et hanbalites vivent en bonne harmonie dans les diverses parties de l'Islam et ils se traitent réciproquement en orthodoxes. Leurs cheikhs respectifs enseignent côte à côte dans les mêmes écoles.

Les hanefites professent la doctrine juridique

(1) Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, traduction de Slane, p. 3, 4 et 8.

qui domine en Turquie et qui, étant celle du sultan, est suivie par tous les mouftis et par tous les cadis de l'empire ottoman proprement dit, celle qu'a élaborée, à l'aide de la raison, autant que de l'écriture et de la tradition, Abou Hanifah « le grand imam », ainsi qu'on le nomme ordinairement. Les malékites, disciples de Malek ibn Anes, mort à Médine, en 179 (795), jadis dominant en Andalousie, peuplent le Maroc, l'Algérie, la Tunisie et la Tripolitaine. L'Egypte et ses dépendances, l'Arabie méridionale, la Malaisie suivent de préférence Mohammed el Chafei, mort en 204 (819), au Vieux-Caire, où se trouve son tombeau. Enfin, la Mésopotamie et l'Yemen sont restés fidèles à Ibn Hanbal, mort à Bagdad en 241 (855).

Malek et Ibn Hanbal ont établi leur législation en recourant aussi peu que possible à l'induction et à l'analogie. Le second de ces docteurs s'en tient très strictement à la lettre du Coran ou de la Sunna, sans reculer devant aucune de ses déductions, et ses sectateurs sont réputés par leur fanatisme et leur intolérance. Au contraire, la méthode et les solutions de Mohammed el Chafei et plus encore celles d'Abou Hanifah sont pénétrées d'un esprit relativement large et indépendant.

II

L'IDJTIHAD, SES DEGRÉS.
CARACTÈRES ACTUELS DE LA DOCTRINE JURIDIQUE.

L'œuvre grandiose des quatre imams avait été préparée par le travail nullement méprisable de leurs devanciers, les juristes du premier siècle de l'hégire ; elle fut éclairée, précisée, on peut même dire développée et complétée par les recherches de leurs premiers disciples dont le jugement sut rester original et spontané dans les limites tracées par les maîtres.

Bien différents en cela des générations de commentateurs érudits qui se succédèrent après que l'opinion musulmane se fut persuadée que les sources divines de la loi avaient cessé de jaillir ou plutôt que leur contenu se trouvait désormais immobilisé dans les quatre systèmes juridiques orthodoxes, invariables et éternels comme la vérité, les docteurs illustres ou obscurs de la période de pensée libre et féconde qui s'ouvrit presque aussitôt après la mort du Prophète et qui se ferma à une époque que je crois indéterminée et assez tardive bien qu'on la place d'ordinaire vers le milieu du IIIe siècle de l'hégire, ont tous, dans un esprit et à des degrés différents, su tirer parti de leur raison autant que

de leur savoir ; tous pratiquèrent avec un succès plus ou moins grand l'*Idjtihad.*

On traduit ordinairement cette expression par la périphrase « effort législatif » (1); on peut la définir dans les termes suivants : Le déploiement de toute l'activité d'un légiste qualifié (un de ces moutjtaheddin dont j'ai parlé il y a un instant) sur une question de droit, spéciale ou générale.

L'*idjtihad* est donc la mise en œuvre de la méthode juridique islamique traditionnelle, en vue de puiser aux sources de la doctrine révélée par l'entremise du Prophète les règles propres à diriger la conduite des hommes. Durant les deux premiers siècles, les docteurs qui se consacrèrent à ce travail agirent avec une indépendance très grande. Leur intelligence, que les souvenirs des derniers compagnons du Prophète, ou tout au moins ceux de leurs adeptes immédiats, pouvaient illuminer encore, se mouvait dans un champ immense, alors inexploré. Ces grands imams, représentants de générations que le Prophète avait placées bien au-dessus de celles qui survinrent dans la suite des temps, construisirent l'édifice du droit islamique que leurs successeurs s'attachèrent à parachever dans les détails. Un jour vint, beaucoup moins éloigné de nous qu'on ne le croit généralement, où le résultat de

(1) Littéralement effort intense.

l'*idjtihad* sembla complet, où toute addition, toute modification introduite dans son plan parut non seulement inutile, mais dangereuse, et en quelque sorte sacrilège. Ce jour-là, suivant une expression qui est devenue banale et qui a revêtu en quelque sorte l'autorité d'un dogme, bien qu'on n'en connaisse pas l'auteur, « la porte de l'effort législatif fut close », et les juristes n'eurent plus qu'à utiliser le fruit des travaux de leurs grands devanciers, qu'ils ne pouvaient songer égaler et grâce auxquels toutes les parties du droit avaient été réglées aussi bien que possible, conformément à la révélation divine.

On distingue ainsi trois degrés dans l'*Idjtihad* considéré au point de vue de sa portée et de son efficacité. Le premier représente l'enseignement des chefs de rite, qui jouissent d'une autorité absolue dans la recherche des principes juridiques et ont expliqué selon leur propre interprétation le contenu du Coran et de la Sunna. Le deuxième correspond aux recherches des principaux disciples des imams par excellence dont ils ont élaboré et exprimé la pensée. Sur les points secondaires de la législation, l'autorité de ces continuateurs balance presque celle des maîtres.

Le troisième degré de l'effort caractérise l'autorité qui s'attache aux solutions données par les légistes du IIIe et du IVe siècle de l'hégire et par leurs successeurs les plus notoires : « Ces légistes

pouvaient décider à leur façon les questions qui n'avaient été résolues ni par les fondateurs des écoles, ni par les disciples de ces derniers, mais ils ne pouvaient contredire l'opinion des imams, ni sur les éléments, ni sur les points secondaires de la jurisprudence. En outre, leurs décisions devaient être absolument fondées sur les principes essentiels qui avaient guidé les auteurs des systèmes dans leurs recherches sur les éléments de la jurisprudence... » (1). Leur rôle a consisté à choisir entre les opinions dissidentes, à concilier celles de ces divergences qui ne sont contradictoires qu'en apparence, à assimiler des difficultés nouvelles aux cas déjà résolus par les maîtres et à étendre la portée de ces solutions. On les subdivise en plusieurs classes, suivant l'usage qu'ils ont fait de tel ou de tel de ces procédés (2). C'est dans leurs rangs que doivent être placés la plupart des auteurs classiques de droit musulman, et ce sont leurs ouvrages, de préférence à ceux des deux catégories supérieures, qui servent actuellement aux décisions juridiques rendues en pays mahométan, ainsi qu'à l'enseignement donné dans les medressehs.

Quoi qu'il en soit, à partir d'une date que l'on fixe généralement au IIIe siècle de l'hégire (xe

(1) Mirza Kazem beg, *Journal Asiatique*, p. 205-206.

(2) Sawas Pacha, *Etudes sur la théorie du droit musulman*, 2e partie, p. 22 à 25.

de l'ère chrétienne), mais qui nous paraît beaucoup plus récente, la porte de l'idjtihad est restée fermée (1) et les timides tentatives faites pour l'entrouvrir sont restées vaines. Des visions ou des songes découragèrent ceux-là mêmes qui, tels que Gazzali, semblaient le mieux qualifiés pour continuer l'effort législatif. On raconte que, vers la fin du moyen âge, le savant Sadri Cheria (2), que tourmentait cette noble ambition, vit pendant son sommeil une mosquée carrée, ouverte aux fidèles par quatre portes, éclairée par quatre fenêtres que l'architecte avait disposées avec une symétrie parfaite au milieu de chacun des quatre murs. L'ange de Dieu parut et ordonna au savant de percer une cinquième fenêtre, lui défendant toutefois de nuire, ce faisant, à la régularité de l'édifice. Le dormeur s'étant réveillé, renonça sans plus hésiter à son projet téméraire. Depuis assez longtemps, les ulema se bornent donc à commenter les doctrines des

(1) Plusieurs savants musulmans contemporains, à l'esprit indépendant, ont contesté la valeur de ce fameux adage et revendiqué le droit à l'idjtihad, notamment Mirza Kazem beg, *loc. cit.* ; Syed Ameer Aly, *Mahommedan Law*, Introduction et *The Spirit of Islam ;* Mollah Tcheray Aly, *Critical exposition of Idjtihad.* Ajoutons que chez les musulmans chiites, les moudjtehids n'ont jamais cessé d'exister, au moins théoriquement, non seulement dans le domaine du droit, mais aussi dans celui des dogmes. L'effort peut et doit même être pratiqué par eux sans aucune restriction, ce qui ne veut pas dire qu'il le soit effectivement ni que les chiites en aient jamais beaucoup profité.

(2) Abdallah ibn Messoud el Mahboubi, mort en 747 de l'hégire.

auteurs de la grande époque et à en tirer les applications pratiques qu'elles comportent.

Les ouvrages dans lesquels sont relatées et parallèlement rapprochées ces opinions ont parfois une grande valeur, bien que la publication de quelques-uns ait eu lieu à une époque assez récente. C'est ainsi que le célèbre traité de Khusru, *Darrur el Akhâm*, est de 883 (1478), et le *Multaka-al-Abhar*, plus fameux encore, d'Ibrahim el Halabi, de 956 (1549). Ceux qui parlent indistinctement de la décadence de la pensée musulmane en la faisant remonter, comme Renan, à la conquête de l'Islam par les Mongols et par les Turcs ne tiennent pas assez compte de l'ordre des dates. Il y eut vers le XVI[e] siècle, dans l'empire ottoman, une renaissance des études juridiques, révélée dans le domaine du *cheri* par des commentaires qui sont loin d'être négligeables et, dans celui du *kanoun*, par l'œuvre gigantesque du Justinien ottoman, Soliman II, si justement surnommé le législateur.

Quant aux solutions d'espèces, dégagées des principes posés par les maîtres eux-mêmes, elles sont exprimées sous la forme de consultations ou de *fetouas*, par les ulema qualifiés pour les rendre, c'est-à-dire en pratique par les mouftis ou interprètes officiels de la loi. Ces fetouas, dont il existe de nombreux recueils, ont naturellement une autorité proportionnée à celle de leurs signa-

taires, et cette autorité est parfois si grande que l'opinion, exprimée en cette forme, tranche d'une façon définitive le point de droit qu'elle a élucidé, obligeant désormais tous les légistes à s'approprier l'interprétation d'où est résultée cette solution et la transformant en matière d'enseignement.

L'accumulation de ces avis doctrinaux réduit chaque jour la sphère déjà fort étroite des questions légales laissées à la décision des juristes, dont le rôle se limite ainsi de plus en plus à connaître toutes les opinions et tous les précédents qui doivent être suivis. Chacun d'eux « est opprimé par une pyramide d'autorités au sommet de laquelle se trouve l'autorité du fondateur de son rite ; il peut ajouter à cette pyramide une petite pierre, mais la pyramide elle-même n'est pas susceptible de développement organique. Le plus grand juriste n'est pas, comme jadis, le plus profond penseur et le meilleur interprète des textes, mais celui qui connaît le plus grand nombre de fetouas émanés de ses devanciers » (1).

Si la loi religieuse, dont je viens d'énumérer les sources principales, peut et doit être dégagée et exprimée suivant la méthode et dans les limites que je signale, elle ne peut être abolie ni modi-

(1) W. G. Van den Berg, *les Réformes législatives en Turquie* (Revue du droit international, 1896, p. 246).

flée ; éternelle, immuable, parce qu'elle est divine, elle s'impose au souverain par l'organe de ses interprètes. Tout au moins est-il loisible à ce souverain de la compléter, d'accord avec les représentants des ulema sur les points qu'elle a laissés dans l'ombre ou plutôt qu'elle a réglés par un précepte général, tels que la répression de la plupart des infractions, l'organisation administrative, etc. Il ne dispose pas du pouvoir législatif, mais le pouvoir réglementaire lui appartient et il l'exerce en édictant des *kanouns* ou règlements arbitraires et variables, sous le contrôle du *cheikh el Islam*, chef des docteurs de la loi. Tel fut l'instrument de toutes les réformes réalisées dans l'Empire ottoman au cours du XIX[e] siècle, réformes qu'ont toujours ignorées, parfois même réprouvées, les medressehs, dont le programme juridique a pour seule matière la loi proprement dite.

CHAPITRE II

LA SPÉCULATION DOGMATIQUE ET MÉTAPHYSIQUE. ACHARI.

Pendant que la législation islamique se formait, se dégageait, se développait, et que le soin d'en déduire les règles absorbait toute l'activité des penseurs orthodoxes, la dogmatique n'avait pas franchi le cercle restreint des vérités élémentaires révélées par Mahomet. « Le Prophète, observe l'historien Makrizi, ne donna aux hommes d'autre idée de Dieu que celle que Dieu a donnée de lui-même dans le livre qu'il a inspiré.... et il la donna telle que Dieu la lui avait révélée. Personne ne lui demanda aucune explication à ce sujet. On se contenta de le consulter sur la prière, la dîme, le jeûne, le pèlerinage et les autres choses qui étaient l'objet des préceptes ou des défenses qu'il recevait de Dieu... On ne trouve pas une seule tradition par laquelle il paraisse qu'aucun des compagnons du Prophète... l'ait jamais interrogé sur quelqu'une des expressions dont Dieu s'est servi en parlant de lui-même dans le Coran par la bouche de son prophète. Ils en comprenaient le sens et ils n'élevaient aucune question

qui domine en Turquie et qui, étant celle du sultan, est suivie par tous les mouftis et par tous les cadis de l'empire ottoman proprement dit, celle qu'a élaborée, à l'aide de la raison, autant que de l'écriture et de la tradition, Abou Hanifah « le grand imam », ainsi qu'on le nomme ordinairement. Les malékites, disciples de Malek ibn Anes, mort à Médine, en 179 (795), jadis dominant en Andalousie, peuplent le Maroc, l'Algérie, la Tunisie et la Tripolitaine. L'Egypte et ses dépendances, l'Arabie méridionale, la Malaisie suivent de préférence Mohammed el Chafei, mort en 204 (819), au Vieux-Caire, où se trouve son tombeau. Enfin, la Mésopotamie et l'Yemen sont restés fidèles à Ibn Hanbal, mort à Bagdad en 241 (855).

Malek et Ibn Hanbal ont établi leur législation en recourant aussi peu que possible à l'induction et à l'analogie. Le second de ces docteurs s'en tient très strictement à la lettre du Coran ou de la Sunna, sans reculer devant aucune de ses déductions, et ses sectateurs sont réputés par leur fanatisme et leur intolérance. Au contraire, la méthode et les solutions de Mohammed el Chafei et plus encore celles d'Abou Hanifah sont pénétrées d'un esprit relativement large et indépendant.

II

L'IDJTIHAD, SES DEGRÉS.

CARACTÈRES ACTUELS DE LA DOCTRINE JURIDIQUE.

L'œuvre grandiose des quatre imams avait été préparée par le travail nullement méprisable de leurs devanciers, les juristes du premier siècle de l'hégire; elle fut éclairée, précisée, on peut même dire développée et complétée par les recherches de leurs premiers disciples dont le jugement sut rester original et spontané dans les limites tracées par les maîtres.

Bien différents en cela des générations de commentateurs érudits qui se succédèrent après que l'opinion musulmane se fut persuadée que les sources divines de la loi avaient cessé de jaillir ou plutôt que leur contenu se trouvait désormais immobilisé dans les quatre systèmes juridiques orthodoxes, invariables et éternels comme la vérité, les docteurs illustres ou obscurs de la période de pensée libre et féconde qui s'ouvrit presque aussitôt après la mort du Prophète et qui se ferma à une époque que je crois indéterminée et assez tardive bien qu'on la place d'ordinaire vers le milieu du IIIe siècle de l'hégire, ont tous, dans un esprit et à des degrés différents, su tirer parti de leur raison autant que

de leur savoir ; tous pratiquèrent avec un succès plus ou moins grand l'*Idjtihad.*

On traduit ordinairement cette expression par la périphrase « effort législatif » (1); on peut la définir dans les termes suivants : Le déploiement de toute l'activité d'un légiste qualifié (un de ces moutjtaheddin dont j'ai parlé il y a un instant) sur une question de droit, spéciale ou générale.

L'*idjtihad* est donc la mise en œuvre de la méthode juridique islamique traditionnelle, en vue de puiser aux sources de la doctrine révélée par l'entremise du Prophète les règles propres à diriger la conduite des hommes. Durant les deux premiers siècles, les docteurs qui se consacrèrent à ce travail agirent avec une indépendance très grande. Leur intelligence, que les souvenirs des derniers compagnons du Prophète, ou tout au moins ceux de leurs adeptes immédiats, pouvaient illuminer encore, se mouvait dans un champ immense, alors inexploré. Ces grands imams, représentants de générations que le Prophète avait placées bien au-dessus de celles qui survinrent dans la suite des temps, construisirent l'édifice du droit islamique que leurs successeurs s'attachèrent à parachever dans les détails. Un jour vint, beaucoup moins éloigné de nous qu'on ne le croit généralement, où le résultat de

(1) Littéralement effort intense.

l'*idjtihad* sembla complet, où toute addition, toute modification introduite dans son plan parut non seulement inutile, mais dangereuse, et en quelque sorte sacrilège. Ce jour-là, suivant une expression qui est devenue banale et qui a revêtu en quelque sorte l'autorité d'un dogme, bien qu'on n'en connaisse pas l'auteur, « la porte de l'effort législatif fut close »; et les juristes n'eurent plus qu'à utiliser le fruit des travaux de leurs grands devanciers, qu'ils ne pouvaient songer égaler et grâce auxquels toutes les parties du droit avaient été réglées aussi bien que possible, conformément à la révélation divine.

On distingue ainsi trois degrés dans l'*Idjtihad* considéré au point de vue de sa portée et de son efficacité. Le premier représente l'enseignement des chefs de rite, qui jouissent d'une autorité absolue dans la recherche des principes juridiques et ont expliqué selon leur propre interprétation le contenu du Coran et de la Sunna. Le deuxième correspond aux recherches des principaux disciples des imams par excellence dont ils ont élaboré et exprimé la pensée. Sur les points secondaires de la législation, l'autorité de ces continuateurs balance presque celle des maîtres.

Le troisième degré de l'effort caractérise l'autorité qui s'attache aux solutions données par les légistes du IIIe et du IVe siècle de l'hégire et par leurs successeurs les plus notoires : « Ces légistes

pouvaient décider à leur façon les questions qui n'avaient été résolues ni par les fondateurs des écoles, ni par les disciples de ces derniers, mais ils ne pouvaient contredire l'opinion des imams, ni sur les éléments, ni sur les points secondaires de la jurisprudence. En outre, leurs décisions devaient être absolument fondées sur les principes essentiels qui avaient guidé les auteurs des systèmes dans leurs recherches sur les éléments de la jurisprudence... » (1). Leur rôle a consisté à choisir entre les opinions dissidentes, à concilier celles de ces divergences qui ne sont contradictoires qu'en apparence, à assimiler des difficultés nouvelles aux cas déjà résolus par les maîtres et à étendre la portée de ces solutions. On les subdivise en plusieurs classes, suivant l'usage qu'ils ont fait de tel ou de tel de ces procédés (2). C'est dans leurs rangs que doivent être placés la plupart des auteurs classiques de droit musulman, et ce sont leurs ouvrages, de préférence à ceux des deux catégories supérieures, qui servent actuellement aux décisions juridiques rendues en pays mahométan, ainsi qu'à l'enseignement donné dans les medressehs.

Quoi qu'il en soit, à partir d'une date que l'on fixe généralement au IIIe siècle de l'hégire (xe

(1) Mirza Kazem beg, *Journal Asiatique*, p. 205-206.

(2) Sawas Pacha, *Etudes sur la théorie du droit musulman*, 2e partie, p. 22 à 25.

de l'ère chrétienne), mais qui nous paraît beaucoup plus récente, la porte de l'idjtihad est restée fermée (1) et les timides tentatives faites pour l'entrouvrir sont restées vaines. Des visions ou des songes découragèrent ceux-là mêmes qui, tels que Gazzali, semblaient le mieux qualifiés pour continuer l'effort législatif. On raconte que, vers la fin du moyen âge, le savant Sadri Cheria (2), que tourmentait cette noble ambition, vit pendant son sommeil une mosquée carrée, ouverte aux fidèles par quatre portes, éclairée par quatre fenêtres que l'architecte avait disposées avec une symétrie parfaite au milieu de chacun des quatre murs. L'ange de Dieu parut et ordonna au savant de percer une cinquième fenêtre, lui défendant toutefois de nuire, ce faisant, à la régularité de l'édifice. Le dormeur s'étant réveillé, renonça sans plus hésiter à son projet téméraire. Depuis assez longtemps, les ulema se bornent donc à commenter les doctrines des

(1) Plusieurs savants musulmans contemporains, à l'esprit indépendant, ont contesté la valeur de ce fameux adage et revendiqué le droit à l'idjtihad, notamment Mirza Kazem beg, *loc. cit.*; Syed Ameer Aly, *Mahommedan Law*, Introduction et *The Spirit of Islam*; Mollah Tcheray Aiy, *Critical exposition of Idjtihad*. Ajoutons que chez les musulmans chiites, les moudjtehids n'ont jamais cessé d'exister, au moins théoriquement, non seulement dans le domaine du droit, mais aussi dans celui des dogmes. L'effort peut et doit même être pratiqué par eux sans aucune restriction, ce qui ne veut pas dire qu'il le soit effectivement ni que les chiites en aient jamais beaucoup profité.

(2) Abdallah ibn Messoud el Mahboubi, mort en 747 de l'hégire.

auteurs de la grande époque et à en tirer les applications pratiques qu'elles comportent.

Les ouvrages dans lesquels sont relatées et parallèlement rapprochées ces opinions ont parfois une grande valeur, bien que la publication de quelques-uns ait eu lieu à une époque assez récente. C'est ainsi que le célèbre traité de Khusru, *Darrur el Akhâm*, est de 883 (1478), et le *Multaka-al-Abhar*, plus fameux encore, d'Ibrahim el Halabi, de 956 (1549). Ceux qui parlent indistinctement de la décadence de la pensée musulmane en la faisant remonter, comme Renan, à la conquête de l'Islam par les Mongols et par les Turcs ne tiennent pas assez compte de l'ordre des dates. Il y eut vers le XVI[e] siècle, dans l'empire ottoman, une renaissance des études juridiques, révélée dans le domaine du *cheri* par des commentaires qui sont loin d'être négligeables et, dans celui du *kanoun*, par l'œuvre gigantesque du Justinien ottoman, Soliman II, si justement surnommé le législateur.

Quant aux solutions d'espèces, dégagées des principes posés par les maîtres eux-mêmes, elles sont exprimées sous la forme de consultations ou de *fetouas*, par les ulema qualifiés pour les rendre, c'est-à-dire en pratique par les mouftis ou interprètes officiels de la loi. Ces fetouas, dont il existe de nombreux recueils, ont naturellement une autorité proportionnée à celle de leurs signa-

taires, et cette autorité est parfois si grande que l'opinion, exprimée en cette forme, tranche d'une façon définitive le point de droit qu'elle a élucidé, obligeant désormais tous les légistes à s'approprier l'interprétation d'où est résultée cette solution et la transformant en matière d'enseignement.

L'accumulation de ces avis doctrinaux réduit chaque jour la sphère déjà fort étroite des questions légales laissées à la décision des juristes, dont le rôle se limite ainsi de plus en plus à connaître toutes les opinions et tous les précédents qui doivent être suivis. Chacun d'eux « est opprimé par une pyramide d'autorités au sommet de laquelle se trouve l'autorité du fondateur de son rite ; il peut ajouter à cette pyramide une petite pierre, mais la pyramide elle-même n'est pas susceptible de développement organique. Le plus grand juriste n'est pas, comme jadis, le plus profond penseur et le meilleur interprète des textes, mais celui qui connaît le plus grand nombre de fetouas émanés de ses devanciers » (1).

Si la loi religieuse, dont je viens d'énumérer les sources principales, peut et doit être dégagée et exprimée suivant la méthode et dans les limites que je signale, elle ne peut être abolie ni modi-

(1) W. G. Van den Berg, *les Réformes législatives en Turquie* (Revue du droit international, 1896, p. 246).

fiée ; éternelle, immuable, parce qu'elle est divine, elle s'impose au souverain par l'organe de ses interprètes. Tout au moins est-il loisible à ce souverain de la compléter, d'accord avec les représentants des ulema sur les points qu'elle a laissés dans l'ombre ou plutôt qu'elle a réglés par un précepte général, tels que la répression de la plupart des infractions, l'organisation administrative, etc. Il ne dispose pas du pouvoir législatif, mais le pouvoir réglementaire lui appartient et il l'exerce en édictant des *kanouns* ou règlements arbitraires et variables, sous le contrôle du *cheikh el Islam*, chef des docteurs de la loi. Tel fut l'instrument de toutes les réformes réalisées dans l'Empire ottoman au cours du XIX[e] siècle, réformes qu'ont toujours ignorées, parfois même réprouvées, les medressehs, dont le programme juridique a pour seule matière la loi proprement dite.

CHAPITRE II

LA SPÉCULATION DOGMATIQUE ET MÉTAPHYSIQUE. ACHARI.

Pendant que la législation islamique se formait, se dégageait, se développait, et que le soin d'en déduire les règles absorbait toute l'activité des penseurs orthodoxes, la dogmatique n'avait pas franchi le cercle restreint des vérités élémentaires révélées par Mahomet. « Le Prophète, observe l'historien Makrizi, ne donna aux hommes d'autre idée de Dieu que celle que Dieu a donnée de lui-même dans le livre qu'il a inspiré.... et il la donna telle que Dieu la lui avait révélée. Personne ne lui demanda aucune explication à ce sujet. On se contenta de le consulter sur la prière, la dîme, le jeûne, le pèlerinage et les autres choses qui étaient l'objet des préceptes ou des défenses qu'il recevait de Dieu... On ne trouve pas une seule tradition par laquelle il paraisse qu'aucun des compagnons du Prophète... l'ait jamais interrogé sur quelqu'une des expressions dont Dieu s'est servi en parlant de lui-même dans le Coran par la bouche de son prophète. Ils en comprenaient le sens et ils n'élevaient aucune question

sur les attributs divins... Ils se bornaient à reconnaître en Dieu des attributs éternels. Ils reconnaissaient aussi en Dieu tout ce que Dieu s'attribue en parlant de lui-même, dans le Coran, comme le visage, les mains..., en rejetant pourtant toute idée de ressemblance avec les êtres créés... Aucun d'eux ne s'avisait de vouloir expliquer rien de tout cela allégoriquement, ils entendaient simplement les attributs comme ils étaient exprimés. Personne parmi eux n'avait recours, pour démontrer l'unité de Dieu ou la vérité de la mission de Mahomet, à aucune autre preuve qu'à l'autorité du Coran ; ils ne connaissaient ni le raisonnement de la théologie scolastique ni les questions philosophiques » (1).

Cet état d'esprit, qui survécut assez longtemps au Prophète et à ses premiers disciples, fut en somme celui des grands imams, chefs des écoles juridiques, qui semblent tous avoir accepté telle quelle la doctrine rudimentaire contenue dans l'Ecriture et la Tradition, comme s'ils étaient soucieux de concentrer leur réflexion sur la critique et la mise en œuvre des règles légales qu'ils tiraient de ces deux sources.

Pour forcer les croyants orthodoxes à systématiser leur credo sommaire, il fallut le scandale menaçant des succès de la dialectique hérétique.

(1) Traduit par Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, I, p. VI-VIII.

Durant son exil à Médine, le Prophète, aux prises avec les juifs, avait déjà dû préciser et enrichir sa dogmatique, qui se réduisait jusque-là à un théisme très simple. Lorsque plus tard cette doctrine, au nom de laquelle la moitié du monde avait été conquise avec une rapidité miraculeuse, se fut annexée des populations à l'esprit subtil, en possession d'une civilisation raffinée, d'une religion séculairement élaborée, elle devint la proie de nouveaux convertis qui se firent comme un jeu de l'accommoder au goût de leur métaphysique. Sur la nature et les attributs de Dieu, les origines du monde, la responsabilité de l'homme et ses rapports avec Dieu, le Coran ne contenait rien de bien précis et la Tradition était à peu près muette. Or, d'une part la raison grecque, d'autre part la sensibilité intuitive des Orientaux s'étaient exercées sur tous ces grands sujets. C'est pourquoi — Mahomet l'avait prédit — au cours des trois siècles qui suivent l'hégire, de nombreux systèmes, plus ou moins mêlés de rationalisme ou de mysticisme, soutenus par des sectes dont les chefs s'inspiraient souvent de visées politiques, menacèrent l'intégrité et la pureté de la foi, tout en compromettant irrémédiablement l'unité de l'empire islamique.

Peu après la mort du Prophète et avant même que ces influences extérieures eussent agi, le besoin de spéculer sur les problèmes

religieux se fit sentir. Lorsque la conquête de la Perse par les Arabes étant achevée, l'Irak, qui était alors le confluent de toutes les philosophies et de toutes les croyances, fut devenu le centre politique et religieux de l'Islam, une école se fonda à Basra et l'on commença à y discuter les grandes questions qui devaient diviser si longtemps les esprits, en faisant usage d'une dialectique qui reçut par la suite le nom de *kalam*. Jusque-là les théologiens n'avaient guère été que des sortes de grammairiens aptes, grâce à leur connaissance du dialecte koreischite, à comprendre le sens littéral du Coran ou des traditions déjà recueillies, mais fort éloignés de toute velléité d'approfondir le sens ou d'étendre la portée des vérités qu'ils énonçaient et qu'ils étaient bien incapables au surplus de fondre en un système cohérent. Hassan el Basri, le chef de cette école, homme austère et ascétique, se disait orthodoxe et était réputé généralement tel. Il encourut pourtant le reproche d'avoir frayé la voie à l'hérésie, en cherchant à exposer logiquement et à justifier les croyances que les bons musulmans avaient avant lui admises telles quelles. Wacil Ibn Atâ, le fondateur de la fameuse secte motazélite, fut son disciple. C'est pour clore une discussion sur le sort des croyants morts en état de péché mortel que le maître prononça le fameux « Wacil s'est séparé de nous (*itazala*) », sorte d'excom-

munication qui fut, dit-on, l'origine de l'expression *motazélite* (séparatiste). C'est ainsi que, dès le principe, les dangers du kalam se manifestaient. Les Motazélites usèrent longtemps de cette dialectique de la façon la plus pernicieuse, soumettant les dogmes à une critique très libre et très hardie, n'hésitant pas à préférer leurs propres déductions à la doctrine révélée. On les a surnommés les libres penseurs de l'Islam ; mais ce titre ne convient guère qu'aux philosophes arabes, leur pensée n'était en effet que très partiellement dégagée de la révélation dont ils rejetaient seulement ce qui offusquait leur raison et gardaient le surplus. Eux-mêmes se dénommaient volontiers « les partisans de l'équité et de l'unité (1), titre conforme, disaient-ils, à leurs idées dominantes sur la nature divine, sur la liberté et la responsabilité humaines, car, s'ils se divisèrent sur des points importants, ainsi que l'ont fait tous les hérétiques, de manière à former vingt sectes (2), du moins restèrent-ils unis, non seulement par la méthode et les tendances, mais par la profession commune et persistante de certaines opinions dont Chahrastani,

(1) Ce titre est celui du principal ouvrage de Wacil ibn Atâ.

(2) Makrizi (*Khitat*, édit. de Boulaq) nous a conservé les doctrines de ces diverses variétés de sectaires. Silvestre de Sacy les résume d'après l'historien égyptien, dans son *Introduction à la religion des Druzes*, p. XXXVII à XLV.

l'historien des sectes musulmanes, nous a transmis le résumé.

Dieu ne peut être décrit ni assimilé aux créatures, l'éternité est son attribut essentiel, il n'a pas d'autres attributs, sinon, éternels comme lui, ces attributs constitueraient autant d'autres dieux. L'omnipotence et l'omniscience, la justice et la bonté sont de son essence, mais son omnipotence rentre dans son omniscience car Dieu veut seulement ce qu'il sait devoir produire des circonstances favorables ; il n'est donc pas l'auteur du mal, il n'oblige pas l'homme à faire le contraire de ce qu'il lui a ordonné. La prédestination est ainsi réfutée et la liberté humaine reste sauve. L'homme crée ses actes bons ou mauvais ; son mérite ou son démérite et son sort dans l'autre vie dépendent de lui-même. De là suit que le croyant qui meurt dans un sentiment de soumission et de repentir sera éternellement récompensé, sinon il sera condamné à un châtiment éternel, mais il souffrira moins que les infidèles, ceux-ci seront placés au fond de l'enfer.

Admettre le libre arbitre, c'était donner aux hommes leur raison pour guide et par là diminuer non seulement l'utilité mais la valeur de la révélation (1). Cette tendance, autant que la notion qu'ils s'étaient formés de l'essence de Dieu, amena

(1) **Kremer**, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, vol. II, p. 233.

les Motazélites (1) à déclarer que le Coran avait été créé, « nouveauté absolument contraire, observe Ibn Khaldoun, à l'opinion formelle des anciens musulmans ».

Cette proposition, déduite de celle qui déniait l'existence des attributs divins, fut choisie, de part et d'autre, comme un terrain de controverse et de combat, bien délimité et accessible à tous. Les deux parties s'y affrontèrent et l'arrosèrent à diverses reprises, non seulement de leur encre, mais aussi de leur sang. Les discussions entre les orthodoxes et leurs concurrents motazélites, plus heureux en cela que d'autres sectaires des premières années de l'Islam, restèrent longtemps exemptes de violence; elles se déroulaient dans l'enceinte des mosquées, interrompues à intervalles réguliers par les prières rituelles que les deux partis prononçaient côte à côte et terminées d'ordinaire par le facile triomphe des hérétiques. Cependant, à mesure qu'ils précisaient et enrichissaient leur doctrine, les Motazélites s'éloignaient peu à peu des Sunnites restés fidèles à la foi des premiers croyants. Un jour vint où la scission fut complète et définitive. A ce moment les califes Omeyades, qui sentaient leur autorité

(1) Sur la doctrine des Motazélites, v. Ibn Khaldoun, *Prolég.*, vol. III, p. 56-57; Steiner, *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam*, p. 52-87; Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, p. 233 et suivantes.

chanceler, crurent la consolider en l'appuyant sur le sentiment religieux des masses populaires. Ils affectèrent donc un grand zèle orthodoxe et soumirent les hérétiques à des persécutions qui firent de tous les Motazélites autant de partisans dévoués des Abassides. Une fois investis de la souveraineté, ceux-ci adoptèrent les croyances de leurs alliés au service desquels ils mirent le bras séculier. Les fidèles que n'avait pu ébranler la spécieuse dialectique des hérétiques subirent avec la même constance mille vexations et même d'affreux supplices, jusqu'à ce que l'ambition politique qui avait porté les Motazélites au pouvoir y eut, sous le règne de Moutawekil (847), ramené les orthodoxes (1).

Concurremment aux Motazélites, les Djabarites professaient des opinions fort semblables, notamment au sujet des attributs divins et de la création du Coran. En revanche, ils s'opposaient à eux très nettement en affirmant que tous les actes de l'homme sont, non seulement prédéterminés, mais créés par Dieu. Sur cette question de la prédétermination, les Motazélites ont été au contraire devancés par les Kaderites qui défendirent avant eux le libre arbitre, de telle sorte que l'on confond parfois ces deux hérésies sous le même nom. L'une et l'autre avaient pour commun adversaire les Sifatites et surtout les

(1) Kremer, *loc. cit.*, vol. II, ch. IX et X.

Mouchabahites qui, prenant à la lettre ce que le Coran dit des attributs de Dieu, de son trône, de son visage ou de ses mains, assimilaient Allah aux créatures.

Moins spéculatives et plus agissantes, d'autres sectes — Kharidjites et Chiites — poursuivaient des visées politiques ou sociales, conçues sous une forme religieuse, ainsi qu'il était naturel dans ces contrées et à cette époque.

Obligés de faire face à tant d'adversaires, les docteurs orthodoxes subissaient passivement les assauts de leur dialectique. Aux propositions subtilement déduites et logiquement liées de ces contradicteurs, ils n'opposaient que le Coran ou la Tradition. Sentant fortement mais obscurément combien les déductions que Motazélites, Sifatites ou Djabartites prétendaient tirer de ces textes sacrés étaient également, quoique dans des sens différents, contraires à la vérité, ils s'efforçaient de se tenir à égale distance de ces erreurs opposées qu'ils ne savaient comment réfuter. Le Coran, disaient-ils, ne doit être ni pris littéralement, ni interprété dans un sens allégorique. S'il contient des versets incompréhensibles, en contradiction soit avec d'autres versets, soit avec les paroles du Prophète, il faut admettre qu'il y a là des mystères impénétrables et se borner à croire sans vouloir

(1) Pocock's, *Specimen Historiæ Araborum,* pages 19-25 et 210-245.

tout expliquer. C'est ainsi que Malek, le fondateur d'un des rites orthodoxes, disait : « Dieu est assis sur un trône, ce fait est certain, le comment nous échappe, il est nécessaire d'y croire et poser des questions sur ce point est une hérésie » (1).

Un transfuge de génie devait changer, non sans difficulté, ces dispositions passives et instruire les orthodoxes à battre leurs adversaires en dirigeant contre eux les armes du kalam.

Plus qu'aucun autre, l'imam Abou Hassan al Achari purifia et redressa cette dialectique en la mettant au service de la vérité révélée. Presque au même moment, dans un sens légèrement différent, et sous l'inspiration de tendances plus libres, Mohammed el Matouridi, théologien hanefite originaire de l'Asie centrale, poursuivit un travail semblable. Ces deux grands docteurs ne furent nullement des innovateurs, bien que les partisans obstinés de la foi aveugle et irraisonnée que professaient jusque-là les fidèles leur aient âprement reproché d'avoir altéré la vraie religion. Leur rôle consista à ranimer la pensée islamique en lui donnant la nourriture spirituelle qui lui avait si longtemps fait défaut et à détruire les travaux de ses ennemis, en un mot à déblayer, à

(1) Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, p. 210. Cf. Martin Schreiner, *Beitrage zur Geschichte der Theologischen Bewegungen im Islam ;* Zeischrift der Deuts. Morgenlandischen Gesellschaft, 1898, p. 528-540.

consolider la dogmatique auparavant délaissée au profit du droit. Ils ont ainsi complété l'œuvre admirable mais jusque-là exclusivement juridique des quatre imams.

Différent en cela de la plupart des représentants de la pensée musulmane, presque tous persans, syriens, africains, espagnols, Achari naquit à Basrah, en 260, d'une famille de pure race arabe. Les panégyristes de cette homme qui devait si efficacement travailler à purger la doctrine du Prophète des éléments étrangers qui s'y étaient insinués et l'altéraient, insistent complaisamment sur cette origine, que son adversaire orthodoxe Abou Ali el Ahwazi el Hasan conteste sous l'inspiration d'un sentiment opposé (1). Affilié de bonne heure à la secte motazélite, il participa à ses discussions avec un succès éclatant durant la première partie de sa vie. Puis, lorsqu'il eut atteint l'âge de quarante ans, à la suite de longues et silencieuses méditations suivies de visions durant lesquelles le Prophète lui apparut à plusieurs reprises pour lui ordonner de « sauver les traditions véridiques » et de combattre l'erreur avec le secours de la dialectique, il abjura l'hérésie et revint aux croyances qui avaient été celles de sa première jeunesse. Un vendredi, après la prière, notre docteur monte en chaire, dans la grande mosquée de Basrah, et s'écrie :

(1) Mehren, *loc. cit.*, p. 5.

« Soyez témoins que je rentre dans l'Islam et que je renonce à mes anciennes opinions comme je me dépouille de ce manteau. » Et il déchire son manteau. La sincérité de la conversion manifesfestée sous cette forme théâtrale fut contestée, non seulement par les anciens compagnons d'Achari, mais aussi par ceux auxquels il apportait le concours de son savoir et de son éloquence. Pourtant, toute hardie qu'elle fût, son idée de systématiser les données de la révélation et d'en déduire dialectiquement les applications logiques n'était pas neuve. Chahrastani mentionne trois auteurs orthodoxes qui devancèrent Achari dans cette voie. Achari eut, sur ces précurseurs, le double avantage du talent et de l'opportunité. Au moment où il entreprit son œuvre, les circonstances politiques étaient des plus favorables à une renaissance de la doctrine traditionnelle. Lorsque Moutawakil Allalah (847-861) monta sur le trône, les représentants des diverses sectes rationalistes étaient en possession des plus grandes charges de l'Etat et des plus hautes situations sociales. Mouftis dans les provinces, cadis dans les tribunaux supérieurs, moudariss de première classe dans les medressehs, ils dédaignaient la foi obscure et simple à laquelle, sous la direction des petits ulema, le menu peuple restait obstinément fidèle. Moutawakil favorisa de tout son pouvoir les aspirations populaires, et, de persécuteurs,

les Moutazélites et leurs émules devinrent persécutés. L'avènement de Mostanser les ramena au pouvoir, mais pour peu de temps, et, sous Moutazid billah, l'orthodoxie triompha de nouveau. C'est alors qu'Achari s'en déclara le champion.

Les disciples de ce père de l'Eglise développèrent, complétèrent et poussèrent son système dont le fond est actuellement la doctrine de la majeure partie des musulmans. Un des plus grands parmi eux fut Abou Bekr el Bakillani qui, d'après Ibn Khaldoun (1), « acheva de fixer la méthode et les principes de la théologie et enseigna l'existence des atomes et du vide. Les noms de Mahli Abd el Malek el Gouveni, d'El Maali, plus connu sous le nom d'Imam el Haramein, qui fut le maître de Ghazzali et de Fakr Eddin Ghazi sont aussi fort glorieux.

Ces hommes marchèrent dans les directions tracées par leurs maîtres, et c'est à eux que les disciples d'Achari sont redevables de la mise en œuvre des principes posés par celui-ci. En quoi consistaient les unes et les autres ?

Achari s'intéressa à toutes les questions agitées par les Motazélites, à savoir la nature des attributs divins, l'étendue et les conséquences de l'omniscience et de l'omnipotence de Dieu, l'éternité du Coran, l'origine de la matière et du monde,

(1) *Prolégomènes*, III, p. 59.

la liberté et la responsabilité de l'homme, enfin le rôle respectivement joué, dans la formation de la vérité religieuse, par la raison, la révélation et la grâce.

Achari affirme que les attributs de Dieu sont éternels et existent dans son essence sans être pourtant consubstantiels à cette essence, que sa parole et sa volonté sont incréées, que Dieu veut toutes les choses et détermine toutes les actions, bonnes ou mauvaises, mais que pourtant l'homme s'approprie ses propres actes sans qu'on puisse dire comment ni dans quelle mesure, de façon à pouvoir en être tenu responsable (1). Il diffère des Motazélites, non seulement par la nature des solutions qu'il propose, mais par l'esprit dans lequel il aborde ces grands problèmes, esprit fait de soumission et d'humilité. Il met au-dessus de toute contestation les données de la révélation que ses adversaires discutaient et même contredisaient sans scrupule et il les envisage comme la limite et non comme le point de départ de ses raisonnements. Les applications et les explications qu'il en tire et dont les plus importantes viennent d'être indiquées sont déduites par lui avec beaucoup de mesure et de modération. Son principal mérite, mis en relief nettement par Ibn

(1) Makrizi, *Khitat*, édit. de Boulaq, t. II, p. 358-359 ; Pococke, *Specimen*, 244-251 ; Ibn Khaldoun, *Prolég.*, III, p. 58 et p. 72.

Assakir (1) et par Makrizi (2), est d'avoir tenu le juste milieu entre la spéculation déréglée des hérétiques et les interprétations grossièrement matérialistes des orthodoxes fidèles aux anciennes traditions dont certains sectaires exagéraient encore ridiculement le sens littéral. C'est ainsi que, d'après lui, Dieu possède la vie, la puissance, la science, l'ouïe, la vue, mais à un degré qui ne permet aucune comparaison entre lui et l'homme, il professe encore que le trône de Dieu n'occupe pas une place déterminée, que sa main est une qualité tout comme sa figure, son ouïe et sa vue, il déclare l'homme responsable de ses actes tout en reconnaissant l'omnipotence de son créateur, il admet l'intercession du Prophète, mais en ajoutant que Dieu l'accepte parce qu'il intercède par son ordre ou par sa permission, il croit le Coran éternel, incréé, mais il estime que l'encre et les feuillets de ce livre, les lettres, les sons articulés et distincts qui expriment son contenu ont été, de même que tous les objets matériels, produits et inventés par l'homme, etc.

Comme tous les systèmes moyens qui, en vue de concilier des théories opposées, empruntent aux unes et aux autres certaines propositions

(1) Dans l'exposé de la doctrine d'Achari fait d'après le célèbre théologien Aboul-Maali al Djowaini el Haramein, m. 478. Mehren, *loc. cit.*, p. 38 et s.; Spitta, *loc. cit.*, p. 7 à 9, 56 à 58.

(2) *Khitat*, édit. de Boulaq, II, p. 358.

pour les combiner, après les avoir quelque peu expurgées et corrigées, cette doctrine simple et claire ne fut pas acceptée immédiatement et sans difficultés même par les Sunnites dont elle prétendait pourtant exprimer sans changement les croyances. Certains docteurs orthodoxes et non des moins illustres, la jugèrent même plus dangereuse que les hérésies réfutées par ses partisans. On stigmatisa souvent ces derniers en leur appliquant certaines paroles de réprobation prononcées à l'adresse des prédécesseurs d'Achari par Ibn Hanbal qui aurait dit un jour : « Les Motekallemin sont des *zendiks* (mécréants) », et par Malek Ibn Anes, d'après lequel « plus un homme est habile dans la discussion dialectique, plus il se forge d'erreurs religieuses ». Aussi les Acharites furent-ils durement persécutés au nom de l'orthodoxie, sous le sultan Togrul beg (1).

Peu à peu, leurs enseignements gagnèrent du terrain et s'insinuèrent dans les esprits avides de vérité des ulema et des étudiants dont la discussion des théories juridiques, alors déjà en grande partie élaborées par les grands imams et par leurs successeurs, ne suffisait plus à absorber l'activité. Leur doctrine « conquit tout d'abord l'Irak sous les Bouides, à partir de 380, la Perse sous les Seljoucides, la Syrie et l'Egypte sous les Ayyoubites et les Mamelouks, enfin la partie

(1) Martin Schreiner, *loc. cit.*, p. 487-490.

occidentale de l'Afrique sous les Almohades, grâce à Ibn Toumourt » (1). Elle fut adoptée dans ces pays et dans ceux qu'elle pénétra plus tard par les Malékites et les Chafeites, comme la base dogmatique et rationnelle qui avait tout d'abord manqué à leur système juridique. Ces deux rites purent ainsi se flatter de posséder la vérité complète et définitive dans le domaine de la croyance aussi bien que dans celui du droit.

Sur les deux autres écoles juridiques, l'acharisme a exercé une certaine influence mais ne les a pas toutefois dotées d'une dogmatique. Bien que malékite (2), Achari témoignait, à en croire Ibn Asakir, un profond respect à Ibn Hanbal et les Hanbalites de Bagdad s'appuyaient volontiers sur certains des arguments produits par notre docteur dans les discussions qu'ils soutenaient contre les hérétiques. Mais les juristes de ce rite ne purent se résoudre à renoncer aux idées quasi sifatites que Hanbal avait très nettement exposées. Pour Hanbal, Dieu pouvait être vu, ses attributs étaient séparés de son essence et les versets du Coran qui mentionnent son trône ou ses mains doivent être pris à la lettre. Aussi, sous le règne d'Alp-Arslan, successeur de Togrul beg, les disciples des deux imams rompirent-ils ouvertement et, depuis lors,

(1) Makrizi, *Khitat*, II, p. 358-359.

(2) Ibn Asakir rapporte une opinion d'après laquelle Achari aurait été chafeite. Mehren, *loc. cit.*, p. 32.

les Hanbalites, dont le nombre est d'ailleurs minime, professent une théologie étrangement étroite, fort différente de celle à laquelle adhèrent la presque totalité des Sunnites (1).

Les vues dogmatiques d'Abou Hanifah étaient au contraire très larges, j'ai déjà eu l'occasion d'en faire la remarque, et ses sectateurs n'auraient pas manqué d'adopter, sans aucune dissidence, la doctrine acharite, si Abou Mansour Matouridi (2), le contemporain et l'émule d'Achari, n'y avait pourvu pour la plupart d'entre eux (3). Matouridites et Acharites se séparent sur plusieurs points d'une importance plutôt secondaire (4), sans pourtant se refuser le nom d'orthodoxes, celui par exemple de savoir si Dieu peut exiger de l'homme quelque chose d'impossible et le rendre responsable du non accomplissement de cette prescription, question que Matouridi résout par la négative et Achari par l'affirmative.

(1) Makrizi, II, p. 359. Cf. Mehren, *loc. cit.*, p. 57.

(2) Né à Samarkand, où il mourut en 333 h.

(3) Jean Spiro, *Théologie d'Abou Mansour al Matouridi;* congrès des Orientalistes, sept. 1902 ; Leyde, 1904 ; Actes, p. 292. Spitta, *loc. cit*, p. 111 à 113.

(4) Enumérés par Spitta, *loc. cit.*, p. 114 et 115.

CHAPITRE III

PHILOSOPHIE — SOUFISME — ŒUVRE DE GHAZZALI

Au moment où nous sommes, la doctrine islamique est déjà édifiée aux trois quarts. Pressés par les hérétiques, ses interprètes ont dû fortifier leurs raisonnements, coordonner leurs déductions après avoir sacrifié quelques-unes d'elles, combler les vides de leur dogmatique, parfois à l'aide de matériaux empruntés à des adversaires si bien équipés. Le *Kalam* — tous ses représentants le déclarent — fut ainsi forgé pour défendre les vérités révélées. Si ces vérités n'avaient pas rencontré de tels contradicteurs, elles ne se seraient sans doute pas développées ainsi qu'elles l'ont fait. C'est ce dont se rendaient bien compte les esprits chagrins et timorés des croyants stricts qui reprochaient aux dialecticiens orthodoxes les tempéraments, les concessions et les adoucissements que doit consentir tout combattant désireux de triompher dans la lutte des idées. Comme toujours, l'hérésie a donc été finalement l'auxiliaire de la foi. *Oportet hæreses esse!*

La victoire définitive obtenue contre les dissidents sur le terrain religieux, restait à affronter

d'autres dangers tout aussi redoutables : le rationalisme des philosophes, le panthéisme des mystiques. Ayant déterminé ce que l'homme doit croire et ce qu'il doit faire, les champions de la foi devaient encore écarter d'elle les objections purement rationalistes et achever de formuler ses dogmes autant que cela se pouvait, conformément aux principes de la logique. Une tâche plus noble et plus ardue s'offrait enfin à leur ambition : régler les aspirations du cœur vers l'infini, discipliner la piété et lui offrir des aliments sainement religieux. En tête de ceux qui visèrent ce double but, il faut placer Ghazzali.

Né à Tous en 450 de l'hégire (1058), tour à tour élève du fameux imam El Haramein, le continuateur de l'œuvre d'Achari, professeur à Bagdad et dans sa ville natale où il fonda près de sa maison une *medresseh* et une *khankah* (couvent de soufis), Ghazzali travailla d'une part à dégager le dogme de la métaphysique et d'autre part à vulgariser, en le dirigeant conformément aux traditions prophétiques, ce sentiment d'amour humble, confiant et reconnaissant étranger à tant de croyants et qui, faute de direction et de discipline, dégénérait chez tant de soufis en folie mystique.

On sait assez généralement que la philosophie arabe a une origine grecque et qu'elle pénétra dans l'Islam par l'instrument de traductions entreprises

vers le milieu du septième siècle de notre ère, et poursuivies activement sous le règne de Mamoun et de Moutawakil. Quelle fut son influence sur la dogmatique, tant au point de vue des principes qu'à celui de la méthode? Le problème est des plus obscurs. Avant de l'aborder et pour en bien comprendre les données, il convient de noter la différence fondamentale qui sépare, à ce point de vue, l'islamisme du christianisme. La doctrine chrétienne est le développement d'un germe très minime fécondé par la pensée des Pères de l'Eglise, des docteurs du Moyen Age et des théologiens des siècles suivants. Récits, psaumes, prophéties bibliques, préceptes et paraboles évangéliques, épîtres et actes apostoliques, tels en sont les éléments essentiels, éléments assez inconsistants et susceptibles de combinaisons aussi nombreuses que variables. La doctrine islamique repose au contraire sur des fondations dogmatiques qui en ont tracé le plan dans ses grandes lignes avant toute tentative de construction. Le Coran contient une liturgie, un rituel et une eschatologie minutieux et précis. D'un côté, une trame très souple et surtout très lâche d'exhortations et d'allégories, de l'autre une armature rigide et serrée de révélations précises et de préceptes. Ce que les pères de l'Eglise chrétienne demandèrent aux philosophes, ce furent surtout des concepts, une méthode et un

vocabulaire. D'assez bonne heure « la nouvelle religion voit dans la philosophie, non plus une institutrice qui dirige la pensée..., mais une interprète utile qui traduit et commente ses dogmes... Si elle recourt encore à la science des écoles grecques, c'est plutôt pour y chercher des arguments (et des procédés de discussion et d'exposition) que des inspirations » (1).

La doctrine chrétienne n'en resta pas moins intimement imbue d'esprit philosophique.

Plus tard, après le réveil intellectuel qui suivit en Occident le règne de Charlemagne, le mélange de philosophie et de religion qui caractérisa cette doctrine se fortifia encore et devint plus intime. A côté de la théologie, dont les parties principales sont désormais entièrement achevées, une discipline se développe, basée sur le dogme, respectueuse de vérités révélées, mais dont l'objet est la découverte de la vérité par le raisonnement, abstraction faite de la révélation dans le domaine psychologique, physique, moral et métaphysique. Cette discipline, sœur et auxiliaire de la théologie, mais non sa servante comme on l'a injustement prétendu, la scolastique, pour lui appliquer le nom consacré, fut réellement une philosophie, maîtresse de ses pensées et libre de ses mouvements dans les limites tracées par le

(1) Vacherot, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*, III, p. 8. Cf De Rémusat, *Abélard*, vol. II, p. 156.

dogme. Ses docteurs édifièrent la majeure partie de leurs convictions théologiques grâce aux matériaux et aux instruments qu'ils trouvèrent dans la méthode, les idées et la terminologie des penseurs alexandrins, de Platon, d'Aristote et des philosophes arabes eux-mêmes.

Au contraire, le kalam, en dépit de quelques tentatives infructueuses dont il va être parlé, n'a été, somme toute, qu'une dialectique théologique étroitement attachée à la lettre du Coran et des *hadis*.

Il ne pouvait guère en être autrement. Le livre sacré et les révélations prophétiques contiennent en effet sur le détail de la législation et de la foi, des notions si nettes et si abondantes qu'il n'y avait qu'à les prendre après les avoir interprétées pour en tirer une religion. Sur certains points, — nature de Dieu, responsabilité de l'homme, etc., — le dogme restait sans doute obscur et incomplet, mais, sur beaucoup d'autres, sa clarté fut telle — et cela dès le premier jour de l'Islam — que la solution de la plupart des mystères de la vie humaine et de la vie future pouvait y être découverte, sinon sans recourir à la spéculation métaphysique, tout au moins en se contentant d'assigner un rôle auxiliaire et subordonné aux procédés et aux données de la pensée philosophique. Un tel résultat était fatal ; il se produisit assez tardivement, après plusieurs siè-

cles durant lesquels la philosophie arabe parcourut, quoi qu'on en ait dit,une brillante carrière dans une voie qu'elle s'était elle-même frayée, puis fut enfin éliminée ou absorbée par la pensée dogmatique musulmane, fidèle à la révélation primitive.

Revenons maintenant à l'examen du problème que je posais tout à l'heure. On peut se représenter, semble-t-il, la philosophie dans ses rapports avec la dogmatique musulmane orthodoxe comme ayant traversé trois phases.

La première est caractérisée par une indépendance presque complète et une indifférence réciproque. Au cours de la seconde, des tentatives de juxtaposition sont faites par certains motekallemin qui recourent dans ce dessein à la philosophie grecque plus ou moins déformée, en vue de consolider les bases de leur foi. Durant la troisième, une œuvre complexe se poursuit, pour une part d'exclusion et d'élimination, dont l'objet est de purger la théologie des éléments philosophiques inassimilables qui s'y étaient insinués ; pour une autre part, d'absorption et d'intégration au profit de certains autres éléments dignes d'être conservés.

Longtemps, philosophes et théologiens cheminent parallèlement et ont l'air de s'ignorer. Il semble que les philosophes, dont le nom nous est parvenu, la plupart médecins et adonnés aux

sciences naturelles, se tinrent presque tous à l'écart des controverses religieuses qui divisaient les musulmans. Al Kindi, le plus ancien d'entre eux, ne resta pas, il est vrai, étranger à la théologie et on le rattache aux Motazélites (1), mais, autant qu'on peut en juger, il ne mélangea pas sa métaphysique à sa théologie. Les autres maîtres de la pensée philosophique arabe agirent, je le crois, ainsi que lui. Comme ils ne visaient pas à la direction des âmes et ne troublaient pas, du moins directement, les sources de la loi et du dogme, ils échappèrent longtemps aux persécutions dirigées contre les hérétiques et purent, jusque vers la fin du xii[e] siècle, publier, sans être inquiétés, le fruit de leurs recherches et de leurs méditations. De même, quelques siècles plus tard, en Occident, Spinoza put librement répandre autour de lui, dans un pays où les papistes étaient impitoyablement traqués, son panthéisme exclusif de toute idée de Dieu personnel, de liberté et de vie future ; Descartes, Gassendi et Malebranche restèrent toute leur vie, le premier un catholique dévot, les deux autres des prêtres excellents, à une époque où leur philosophie ne semblait guère, aux chefs de l'Eglise, compatible avec la religion que tous trois professaient pourtant très sincèrement. Certains motekallemin se montrèrent moins réservés que les philosophes et n'éprouvè-

(1) **Steiner**, *Die Mu'taziliten*, p. 6.

rent aucun scrupule à spéculer sur la nature des êtres, la composition et les propriétés de la matière, l'ordre et les relations des parties du monde.

Dans le courant du xe siècle, une sorte d'association étroitement unie et hiérarchisée dont les visées étaient à la fois religieuses, philosophiques, scientifiques et même quelque peu politiques, les « Frères de la pureté et de la foi », développèrent à Basra, en cinquante et un traités, un système étrange où se heurtaient assez confusément des idées de provenance et d'origine diverses, exprimées en un langage imagé, sur les propriétés des nombres et des lettres, l'influence des astres, les facultés de l'âme, l'émanation et la hiérarchie des substances et des êtres, enfin les rapports entre la philosophie et la religion, car les « Frères » se disaient musulmans orthodoxes, au moins dans l'exposé exotérique de leur doctrine, et prétendaient concilier la philosophie grecque et surtout alexandrine avec la révélation, les données de la science avec les postulats de la foi. Ils croyaient au Coran et à Mahomet, mais ils interprétaient livre et tradition dans un sens allégorique. A leurs yeux, Dieu était le Créateur ; il était aussi le *nous*, l'esprit épanché dans la nature et qui anime la matière. La morale et la mystique occupent une place considérable dans leur système. Le bizarre amalgame qui en résulta répandit

certaines idées dans les écoles et les académies et influença plus ou moins consciemment, dans des sens opposés, certains esprits, par exemple, on peut le conjecturer, celui de Ghazzali, mais ne satisfit complètement personne. D'une part, ceux qui obéissaient à des tendances mystiques ou panthéistes et que l'on englobe aujourd'hui sous le nom de soufi, trouvèrent un aliment dans les traités des « Frères » ; d'autre part, les musulmans auxquels manquaient des préceptes de morale pratique et que travaillait un besoin de sentimentalité et d'abandon religieux purent s'inspirer de ce que cet ouvrage dit, non sans grandeur, des devoirs de l'homme et de l'amour de Dieu.

Vers la même époque, plusieurs acharites, parmi lesquels Bakillani, le plus célèbre disciple d'Achari, développèrent ingénieusement la théorie des atomes et du vide qu'ils avaient empruntée aux Grecs et que les Motazélites avaient déjà professée d'une façon moins complète. Ils la généralisèrent même hardiment et la firent entrer dans la notion du temps et du mouvement, de la substance et des accidents, divisant le temps et le mouvement en moments et en repos sans durée, analogues aux atomes sans étendue et séparés par des vides dont sont composés les corps. Par ce système, ils croyaient établir l'omnipotence de Dieu, ainsi que la relativité et la contingence du

monde. La substance n'étant qu'une juxtaposition d'atomes sans étendue, supports d'accidents dont ils sont inséparables, ne peut subsister que pendant un moment sans durée. Continuellement, Dieu laisse périr et recrée atomes et accidents ; il crée ainsi le monde à chaque instant sans que ces mondes successifs aient de rapport entre eux. Par exemple, « le mouvement de la main qui meut la plume est un accident que Dieu crée dans la main qui se meut. De même le mouvement de cette main... Pour un tel mouvement, Dieu a créé quatre accidents qui ne se servent point de cause, mais ne font que coexister : 1° la volonté de mouvoir la plume ; 2° la faculté de la mouvoir ; 3° le mouvement de la main ; 4° le mouvement de la plume ». L'idée de la causalité devient ainsi une illusion dont nous devons le bénéfice à Dieu (1).

Bien entendu, tous les docteurs musulmans ne se laissaient pas aller à d'aussi bizarres compromissions et ne faisaient pas à la métaphysique grecque des emprunts aussi hasardeux. Plusieurs d'entre eux, observateurs serviles de la lettre du Coran et des hadis, contempteurs obstinés d'Achari et de son école, rejetaient toute applica-

(1) Maïmonide, *Le Guide des égarés*, traduction Münk, I, pages 377 à 380 ; Ibn Khaldoun, *loc. cit.*, III, p. 59, 157, 160. Cf. Renan, *Averroes*, p. 106, 107 ; Boer, *Die Widersprüche der Philosophie nach Al Gazzali*, p. 56-60.

tion du raisonnement aux données de la révélation. Leur intransigeance s'étendait à la logique. « Les anciens scolastiques désapprouvèrent hautement l'étude de la logique et la condamnèrent avec une sévérité extrême ; ils la prohibèrent comme dangereuse et défendirent à qui que ce fut d'apprendre cet art et de l'enseigner » (1), estimant que «... les principes des logiciens anéantissent une grande partie des principes adoptés par eux comme introduction à leur doctrine et amènent nécessairement la ruine des preuves au moyen desquelles ils cherchaient à démontrer la vérité des dogmes... Aussi déclarèrent-ils l'emploi de cet art soit une hérésie, soit un acte d'infidélité, selon le genre de preuve que l'on détruisait par son moyen » (2).

Quoi qu'en dise ici Ibn Khaldoun, un rigorisme aussi excessif fut loin d'être adopté par l'unanimité des théologiens, même abstraction faite de ceux d'entre eux qui cultivaient la philosophie pour elle-même.

Il y en eut plusieurs — d'autres passages d'Ibn Khaldoun le reconnaissent — qui « ... s'appliquèrent, suivant l'expression de Ghazzali (3), à l'étude des premiers principes, à celle des subs-

(1) Ibn Khaldoun, *loc. cit.*, III, p. 156.

(2) Ibn Khaldoun, *loc. cit.*, p 160.

(3) *Le Préservatif de l'erreur*, traduit par Barbier de Meynard, *Journ. asiat*, 7e série, IX, janvier 1877, p. 21-22.

tances, des accidents et des lois qui les régissent, ...en introduisant en ces matières le principe d'autorité... », afin de mieux comprendre les notions de la théologie qu'ils mélangeaient intimement et plutôt confusément à certaines idées des philosophes (1).

L'origine du mysticisme musulman ou, à proprement parler, du *soufisme* (*tessaouf* en arabe) est des plus obscures. Faut-il la chercher dans les idées chrétiennes néo-platoniciennes, persanes ou indoues ? On ne sait, mais on se représente volontiers cette tendance comme « une réaction du génie aryen contre le génie sémitique (2).

Historiquement, le soufisme se manifesta sous deux formes différentes : l'une, le *zohd*, qui se développa dès les premières années de l'islamisme, est un ascétisme assez pur ; l'autre, le *tessaouf* proprement dit, qui, d'après M. Kremer, prit naissance seulement vers la fin du IIIe siècle de l'hégire, est fortement imbu de panthéisme. M. Kremer trouve au fond du *zohd* un vieil élément chrétien en harmonie avec le caractère arabe et

(1) Maïmonide a fait un exposé très complet de cette doctrine hybride dans son *Guide des égarés*, traduct. Munk, p. 332-450.

(2) Kremer, *loc. cit.*, p. 60 à 90, *passim* ; Carra de Vaux, *Le Mahométisme. Le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam*. Trumpp, *Einige Bemerkungen über den Ssufismus*, Zeitschr. der Deut. Morgenland Ges. XVI (1862), p. 244. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, p. 317. Dieterici, *Die Philosophischen Bestrebungen « der lautern Brüder »*, Z. D. M. G. XV (1861), p. 586. — En sens contraire, Tholuck, *Ssufismus* ; M. Schreiner, *Beitrage zur Geschichte der theolog. Bewegungen im Islam*, Z. D. M. G. LII (1898), p. 513, 528.

contemporain du début de l'Islamisme; il ramène le *tessaouf* à une tendance contemplative, empruntée au bouddhisme, et qui correspond plutôt au génie persan (1). Il y a sans doute du vrai dans cette théorie, — peut-être trop nettement posée, — bien qu'à première vue on soit tenté de la rejeter parce qu'elle concorde assez mal avec certains faits.

Nombre d'illustres représentants du soufisme sont d'origine arabe, syrienne ou africaine : un de ses plus grands poètes, Omar ibn Farid, et son principal théoricien, ibn Arabi, naquirent l'un et l'autre en Egypte ; plusieurs ascètes et illuminés musulmans eurent la même origine. A leur tête, se place le fameux théosophe Doul-Noun, qui aurait introduit le premier dans l'islamisme l'idée des visions et de l'extase (2) ; tous les saints, fondateurs des ordres mystiques musulmans, descendent d'Ali et de la fille du Prophète ; enfin, il y eut à diverses reprises un si grand nombre de soufis dans l'Yemen, qu'ils y occasionnèrent des troubles politiques et des émeutes (3).

(1) Kremer, *loc. cit.*, p. 69. Cf. Schreiner, *Beitrage zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam*, Z. D. M. G. LIII (1898), p. 514-517.

(2) M. Schreiner, *Beitrage zur Gesch. der theol. Bewegungen im Islam*, Zeits. der Deuts. Morgenland. Gesellschaft LIII (1899), p. 528.

(3) Kremer, Notice sur Charamy, *Journal asiat.*, 1868, p. 253 et s., et *Gesch. der Herrs. Ideen des Islams*, p. 68. Sur la doctrine d'Ibn Arabi, voir Schreiner, *loc. cit.*, p. 525.

L'explication de M. Kremer aurait donc gagné à être présentée sous une forme plus atténuée. Durant la période agitée, fertile en luttes et en désordres que traversa l'Islamisme avant d'atteindre aux jours brillants et prospères que fut le beau moment du règne des Omeyades, les musulmans étaient dominés par un sentiment religieux très profond, qu'aucune influence étrangère n'avait encore sérieusement troublé, sentiment fait de tristesse, d'espoir et d'abandon. Inspirée surtout par la crainte, la foi reste pure et se manifeste sous les dehors d'un ascétisme rigoureux, comparable à celui des mystiques chrétiens. Puis une détente s'étant faite dans les esprits, ces aspirations dégénèrent, elles s'imprègnent de panthéisme. Pour traduire ces nouveaux sentiments dont ils sont confusément agités, les musulmans qui ne trouvaient pas d'idée adéquate dans leur esprit, en ont peut-être demandé à ceux qui éprouvaient depuis longtemps de tels états d'âme, les Persans et les Indous. Par exemple l'expression *Fana* (anéantissement) qu'on trouve dans les écrits soufis, n'est-elle pas le mot *Nirvana*? On est presque forcé de le croire.

On pourrait avec plus de raison encore voir dans le soufisme une réaction de la foi sentimentale comprimée par le théisme rigide qui est l'essence de l'Islam. Elle répugne sans doute à la conception fondamentale de la religion musulmane

qui distingue soigneusement la divinité d'avec le monde et décrit Dieu comme une sorte de force inconnaissable et implacable qu'on doit adorer et prier, mais qu'il serait malséant d'implorer. Certaines traditions peuvent être toutefois citées pour la justifier, à défaut de versets du Coran suffisamment explicites (1). Quoi qu'il en soit, les ulema apprécient diversement les soufis. Favorables, tout au moins indulgents aux soufis simplement pieux, ascétiques et favorisés de visions et d'extases, ils apprécient sévèrement ceux de ces hommes qui couvrent du masque religieux des croyances incompatibles avec la notion du bien et du mal, la conception d'un Dieu personnel et d'une vie éternellement heureuse. Ibn Khaldoun caractérise assez nettement ces deux tendances en les opposant l'une à l'autre :

« Le système de vie adopté par ces gens (les mystiques ou soufis) a toujours été en vigueur depuis le temps des premiers musulmans. Les plus éminents parmi les compagnons et leurs disciples et parmi les successeurs de ceux-ci le considéraient comme la route de la vérité et de bonne direction. Il avait pour base l'obligation de s'adonner constamment aux exercices de piété, de vivre uniquement pour Dieu, de renoncer aux pompes et aux vanités du monde, de ne faire

(1) Voir plusieurs de ces traditions citées dans Dozy : *Essai sur l'histoire de l'Islamisme,* p. 315-316.

aucun cas de ce que recherche le commun des hommes, les plaisirs, les richesses et les honneurs ; enfin, de fuir la société pour se livrer dans la retraite aux pratiques de la dévotion. Lorsque, dans le second siècle de l'islamisme et dans les siècles suivants, le goût pour les biens du monde se fut répandu et que la plupart des hommes se furent laissés entraîner dans le tourbillon de la vie mondaine, on désigna les personnes qui se consacrèrent à la piété sous le nom de soufis » (1).

Ayant ensuite résumé les idées, presque toutes extravagantes, de ceux de ces ascètes qui exprimèrent leurs rêveries et donné un aperçu des visions, la plupart dangereuses et perverses, par lesquelles certains d'entre eux se laissèrent séduire, Ibn Khaldoun conclut son chapitre sur le soufisme en observant que : « la seule pensée des anciens soufis était de rechercher les bons exemples et de s'y conformer autant que cela leur était possible... Ceux d'entre eux à qui une de ces manifestations surnaturelles (décrites par l'auteur) arrivait, s'en détournaient aussitôt sans y porter attention. A vrai dire ils les fuyaient tous et les regardaient comme des tentations et des obstacles à leurs progrès dans la vie spirituelle » (2).

(1) Ibn Khaldoun, *loc. cit.*, III, p. 85-86.
(2) *Loc. cit.*, III, p. 113-114.

Telle était, au temps de Ghazzali, la situation du monde musulman dans les trois sphères concentriques de sa vie spirituelle : foi aux vérités révélées, pensée philosophique, aspirations mystiques. L'élément dogmatique de l'Islamisme se laissait alors pénétrer par les éléments rationalistes ou sentimentaux et cette religion se serait ainsi altérée profondément si le travail, assez incomplet d'ailleurs, d'élimination et d'assimilation dont il me reste à parler ne s'était opéré.

Nous savons déjà que Ghazzali en fut le principal artisan. L'influence de cet illustre docteur sur le développement du *kalam* fut très grande, quoi qu'on en ait dit. Sans doute Ghazzali n'a pas construit un système théologique ou dogmatique, son rôle a été plutôt celui d'un critique et d'un penseur profond, mais ondoyant et divers. On ne peut guère sur ce point que donner quelques idées générales forcément vagues. Cette œuvre complexe nous entraînerait trop loin, bornons-nous à en indiquer sommairement les tendances et les résultats.

Dans un petit traité, intitulé : *Le Préservatif de l'erreur* (1), sorte de résumé court et substantiel de ses deux grands ouvrages, le *Tahafout al Filasafah* et le *Makassed el Filasafah*, Ghazzali

(1) Traduit une première fois par Schmoelders et une seconde par M. Barbier de Meynard, *Journ. Asiat.*, 1877 (7e série), IX, p. 9 et suivantes.

Sur ce second point, Ghazzali, à en croire Ibn Khaldoun, fit tomber les dernières hésitations de ceux qui, refusant aux théologiens orthodoxes l'usage de la logique formelle, leur concédaient seulement celui d'une dialectique toute spontanée. A cet égard, le témoignage des *Prolégomènes* (1) est catégorique : « El Ghazzali fut le premier qui adopta ce plan (l'adaptation de la logique à l'argumentation dogmatique) dans ses écrits. L'imam Fakhr eddin Ibn el Khatib suivit son exemple. Les théologiens de l'époque suivante se plongèrent dans l'étude des livres composés par les anciens philosophes et finirent par confondre l'objet de la scolastique avec celui de la philosophie. »

Comment enfin Ghazzali conçoit-il le soufisme? Il se glorifie d'avoir mis en pratique cette doctrine durant dix années, au cours desquelles « des choses indicibles lui furent révélées », qu'on ne saurait même décrire, car « celui qui, par delà les stations de l'âme et les extases..., s'est élevé au-dessus de lui-même et s'est détaché de tout, sauf de Dieu, celui-là ne se connaît plus lui-même ; sorti de sa propre conscience, il ignore ce qui se passe en lui-même ou dans le monde extérieur, toute perception lui est enlevée, sauf l'intelligence de Dieu. Plongé dans cette contemplation, il devient incapable de regarder ailleurs... De même que l'homme ivre ne se rend pas compte

(1) III, p. 61 ; cf. p. 160.

de son ivresse, de même le soufi, plongé dans les délices de son ravissement, n'a pas conscience de ce ravissement dont il ne connaît que l'objet infini ». Cet état est celui de la perfection (1), de « l'anéantissement » (*fana*), de « l'unité » (*taouhid*).

« L'âme qui l'a réalisé est comparable à un pur miroir sans autre couleur que celle des objets qu'il reflète..., à un cristal transparent qu'on ne saurait distinguer du liquide qu'il renferme. » Cet état « est considéré par les uns comme la fusion de l'être (*houloul*); par les autres comme *l'identification* (*ittihad*); par d'autres encore, comme l'union intime (*wousoul*). Mais toutes ces expressions sont fausses... Parvenu là, on doit se borner à répéter ce vers :

Ce que j'éprouve, je n'essaierai pas de le dire.
Considère-moi comme heureux et ne m'interroge pas (2).

A lire de tels passages, on serait tenté de ranger Ghazzali parmi les panthéistes. Il n'en est rien, l'illustre penseur fut simplement un grand mystique qui, non content de puiser dans l'ascétisme un aliment à sa piété, y trouva la vision béatifique, mais qui en sortit pour retourner à la vie active tel qu'il y était entré, un musulman fervent, fidèle à tous les enseignements du Coran et de la Tradition, enseignements dont il a, dans

(1) *Ihya*, édit. de l'Impr. Nat., 1er vol., 2e partie, l. VIII, ch. I, p. 174-175.

(2) *Préservatif de l'erreur*, J. As., t. IX, 1877, p. 62-63.

un autre ouvrage (1), donné un exposé lumineux et dont il a déduit toutes les conséquences avec une logique vigoureuse. De tels hommes n'étaient pas rares dans l'Islam, versés dans toutes les sciences tirées du Coran et de la Tradition et adonnés aux extases et aux visions, tour à tour capables de raisonner sur la nature, les attributs, les œuvres, les lois de Dieu et aptes à s'élever jusqu'à lui par l'intuition et le sentiment. C'est ainsi, pour citer un illustre exemple, que l'imam Chafei aurait dit : « Mon savoir est supérieur à celui de tous les hommes, mais il n'atteint pas celui des soufis » (2), parole remarquable dont le sens est sans doute que la sainteté est préférable à la science et qu'il convient de placer bien au-dessus du simple savant le vrai soufi en possession de la vraie science de Dieu, celle que donne l'amour. Mais qui est le vrai soufi ? Ce nom est usurpé par nombre d'impuissants, de fripons et d'imposteurs, les uns charlatans éhontés ou imitateurs sans vocation, les autres mécréants déguisés ou illuminés dévergondés et que Ghazzali démasque tous avec beaucoup de verve (3) :

« Je désigne par l'expression divagation (*chath*)

(1) Interprétation de la profession de foi des orthodoxes : Pococke, *Specimen hist. Arabum*, p. 269 à 287.

(2) Tholuck, *Ssufimus*, p. 53. — Voir même page une opinion analogue sur Hanbal.

(3) *Ihya Ouloum Eddin* (Sur l'aveuglement des Soufis), livre X, p. 246 à 249, 1re édit. de Boulaq.

deux sortes de spéculations imaginées par quelques soufis. A la première, appartiennent les rêveries diffuses et nuageuses de certains illuminés sur l'amour de Dieu, la confusion avec Dieu, état qui d'après eux tient lieu de toutes les actions extérieures, si bien que ces hommes prétendent parfois être parvenus à la complète identification avec Dieu, avoir pu, le voile ayant été soulevé devant eux, contempler le Tout-Puissant de leurs yeux, plus encore, s'être entretenus avec lui. Ces soufis s'inspirent de Hallag, qui fut crucifié parce qu'il tenait des propos semblables, ils adhèrent à sa parole bien connue : Je suis la vérité ! et aussi à celle de Abou Yazid Bustamy, qui au lieu de dire : Gloire à Dieu ! criait : Gloire à moi, gloire à moi ! De telles spéculations sont extrêmement dangereuses, si dangereuses que la mort d'un de ces hommes serait pour la société préférable à la naissance de douze enfants.

On sait que nombre de paysans contemporains de Bustamy abandonnèrent la culture pour répéter les folies que nous venons de citer..., le vulgaire étant facilement séduit par les discours confus et pompeux... Pour ce qui est de la seconde sorte de divagation, elle s'exprime en des sentences incompréhensibles qui séduisent par leur air mystérieux et profond, mais qui examinées de près se révèlent vides d'idées et insignifiantes... » (1).

(1) *Ihya*, 1re édit. de Boulaq, vol. I, part. I, p. 23-24.

Le vrai soufisme est tout autre. Après avoir ainsi décrit, en termes incisifs, les caractères des erreurs pernicieuses qui se parent de ce nom, Ghazzali en trace les règles avec une admirable profondeur dans son chef-d'œuvre : *La Renaissance des sciences religieuses.*

Cet ouvrage traite successivement de la morale, des pratiques de la religion, des devoirs religieux, de l'ascétisme, enfin de ce qu'on pourrait appeler la vie en Dieu. La partie la plus caractéristique en est le livre intitulé : *L'Analyse des merveilles du cœur* (1). Par l'expression cœur, Ghazzali entend « une substance divine et spirituelle, essence de la nature humaine, unie au cœur, organe corporel, par une relation mystérieuse que l'on peut comparer à celle de l'ouvrier et de l'outil » (2).

Dans un autre livre, Ghazzali décrit les pratiques et les exercices qui fortifient le cœur, l'aident à se purifier, à se dégager des sens et à s'élever vers Dieu : les prières, les jeûnes, les mortifications, les veilles, les méditations, enfin ces longues cérémonies appelées *zikrs*, encore suivies de nos jours par les confréries islamiques et dans lesquelles des oraisons jaculatoires alternent avec des mouvements corporels rhytmés au son de la musique et des chants mysti-

(1) Voir l'étude qu'en donne M. Carra de Vaux : *Compte rendu du Congrès scientif. intern. des catholiques* (1891).

(2) *Ihya*, 1re édit. de Boulaq, vol. II, part. III, p. 3.

ques. Ayant ensuite traité des défauts et des passions à éviter, des tentations à repousser, de la patience, de la résignation, de la crainte de Dieu, de la confiance en lui et du repentir, l'auteur termine en parlant de la mort et de ses suites.

Vraiment digne de son titre, cet ouvrage profond et subtil exerça sur la pensée musulmane une influence qu'on ne saurait exagérer. Il contribua plus qu'aucun des nombreux traités de ce genre à faire, selon l'expression d'Ibn Khaldoun (1), « un système cohérent, une science particulière... exposée méthodiquement (apte par conséquent à être enseignée) de ce qui n'avait tout d'abord été qu'une manière de pratiquer la dévotion..., dont les règles ne se trouvaient que dans le cœur des hommes ».

Lu et commenté par tous les ulema, même par ceux d'entre eux — et il en est encore à l'heure présente — qui suspectent l'orthodoxie de Ghazzali, il leur offrit une conception de l'ascétisme et de la mystique si savamment déduite du Coran et des traditions et pourtant si élevée, si vaste, si propre à satisfaire l'imagination et le cœur, qu'elle domina dès lors tous les esprits et devint comme l'expression orthodoxe du soufisme. Grâce à lui, cette doctrine s'incorpora à la religion après s'être purgée du panthéisme qui l'infectait.

(1) *Prolég.*, III, p. 89-90.

« Actuellement. dit M. Snouck Hurgronje, tous les livres qui servent de base à l'enseignement de la mystique ne sont que des résumés et des compilations de Ghazzali, et celui qui a lu la *Renaissance des sciences religieuses* n'y trouve rien de nouveau » (1). « D'autres auteurs mystiques célèbres qui ont une prédilection pour l'obscurité et qui ne s'occupent que d'approfondir les mystères en une langue incompréhensible aux profanes, tels que Ibn Arabi et Charami. sont tout aussi loués dans les écoles que Ghazzali, mais bien moins lus, ce qui prouve que l'Islam s'est beaucoup mieux adapté à lui qu'à eux » (2).

(1) *Mekka*, II, p. 279.
(2) *Ibid.*, p. 282.

CHAPITRE IV

LES MEDRESSEHS.

LEUR RÔLE DANS L'ÉLABORATION DÉFINITIVE ET DANS LA MISE EN ŒUVRE DE LA DOCTRINE ISLAMIQUE

La législation et la dogmatique musulmanes sont maintenant l'une et l'autre tracées, sinon entièrement précisées et formulées. Déduire, disposer logiquement ses règles, les exposer sous une forme définitive, telle va être la tâche principale des siècles subséquents. L'hérésie a été expulsée des contrées où règne la foi sunnite ; la philosophie, volontairement indépendante de toute idée religieuse, souvent hostile à toute révélation, va bientôt y être réduite au silence. Délivrés de leurs ennemis, les ulema jugent leur doctrine complète ; ils vont désormais s'occuper surtout d'en relier les parties et d'en élaborer les éléments. Cette œuvre de mise en ordre et de mise au point trouva son expression dans des traités résumés et condensés *(matn)* qui sont encore aujourd'hui la base de l'enseignement des sciences islamiques ; elle se poursuivit du ve au ixe siècle de l'hégire dans les medressehs.

Ce nom s'applique à une fondation dont les ressources sont consacrées à l'entretien de professeurs et d'étudiants. Désormais, c'est dans ces centres scolastiques que la pensée islamique s'élabore et se transmet de maîtres à disciples ; c'est dans de tels « marchés scientifiques » (1) que les ulema, alors grands voyageurs, vont d'un point à l'autre du monde islamique échanger leurs connaissances.

C'est une affirmation courante chez les historiens arabes que la première medresseh fut fondée à Bagdad en 459 de l'hégire (1066) par Nizam el Mulk (2). On rapporte même à ce sujet que, lorsque les savants de la Transoxanie reçurent la nouvelle de cette fondation, ils célébrèrent les funérailles de la science et en portèrent le deuil. « La science, disaient-ils, ne doit être étudiée que par des esprits nobles et désintéressés, soucieux seulement de trouver leur récompense dans cette étude elle-même. Maintenant qu'un tel travail est payé, les âmes viles et vulgaires vont s'y adonner, mues par des besoins matériels. Ces gens-là abaisseront la science sans être par elle ennoblis. Voyez plutôt la médecine, science dont on peut faire remonter l'origine aux prophètes ; depuis que les juifs s'y sont adonnés, elle a perdu toute

(1) Image employée fréquemment par Ibn Khaldoun. *Prolégomènes, passim*.

(2) Ibn Khallikan's, *Biographical Dictionary*, p XXVII-XXVIII.

sa gloire sans leur conférer le moindre honneur » (1).

Ces savants de Transoxanie se trompaient certainement. Antérieurement à la date de l'enterrement symbolique qu'ils organisèrent pour exprimer leur désespoir, des medressehs, pourvues de riches dotations, fonctionnaient déjà au Caire, à Nisapour, à Boukhara, à Cairouan, à Fez (2). Ce curieux récit contient toutefois une part de vérité. L'organisation méthodique et la diffusion des medressehs se produisirent assez tardivement. Longtemps les doctrines furent exposées, moins dans des universités proprement dites, que dans des sortes d'académies ou de cercles dont M. Dozy nous donne un intéressant exemple :

« On demandait à un pieux théologien espagnol qui, vers la fin du xe siècle, revenait de Bagdad, s'il avait assisté aux réunions des scolastiques *(motecallemin)*. « J'y suis allé deux fois, répondit-il, mais je me suis bien gardé d'y retourner. »

« — Et pourquoi donc ? » — « Pourquoi ! Figurez-vous qu'à la première séance à laquelle j'assistai, se trouvaient non seulement des musulmans de toute sorte, orthodoxes ou hétérodoxes, mais aussi des zoroastriens, des matérialistes, des athées, des juifs, des chrétiens, bref, des

(1) Hadji Halfa, *Lexicon*, édition Fluegel, p. 53-54.

(2) M. de Slane en énumère de nombreuses. *Biogr. Dict.*, I, XXVII à XXX.

infidèles de toutes les espèces. Chaque secte avait un chef chargé de défendre les opinions qu'elle professait, et lorsqu'un de ces chefs entrait dans la salle, tout le monde se levait respectueusement et nul ne se rasseyait avant qu'il eût pris place. La salle fut bientôt comble; l'un des infidèles prit alors la parole : « Nous sommes réunis pour discuter, dit-il. Vous connaissez tous nos conventions; vous autres musulmans, vous ne nous combattrez par aucun argument tiré de votre livre ou fondé sur l'autorité de votre prophète, car nous ne croyons ni à l'un ni à l'autre. Chacun de nous s'en tiendra donc aux arguments puisés dans la raison. » Tous applaudirent ces paroles. Vous sentez bien qu'après les avoir entendues, je n'avais aucune envie de retourner dans cette assemblée. On m'a proposé d'aller en voir une autre. J'y consentis; mais c'était le même scandale » (1).

De telles méthodes de travail supposent une liberté d'opinion qui fut proscrite lorsque la doctrine eut achevé de se former, de s'ordonner et de se préciser. La méthode usitée dans les medressehs est naturellement tout autre. Le professeur enseigne la doctrine orthodoxe en la présentant comme un corps de notions certaines et incontestables. En règle générale, il s'attache

(1) *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, p. 340-341.

non à démontrer ces vérités, depuis longtemps acquises, mais à les exposer telles qu'il les a lui-même recueillies de ses maîtres. Les savants qui professèrent avec le plus d'éclat durant la phase actuelle de cette période scolastique résumèrent leurs idées en de courts manuels (*matns*) destinés à servir de canevas aux leçons, de base aux explications et aux développements oraux. Chacune des sciences majeures ou mineures, principales ou accessoires de l'encyclopédie islamique, depuis la grammaire jusqu'à l'exégèse coranique, fut ainsi condensée en un nombre de matns relativement petit.

Etudier dans chaque province du savoir le plus usité de ces précis est le meilleur moyen d'embrasser d'un regard cet ensemble systématique et coordonné de notions qu'on pourrait nommer l'Encyclopédie islamique. Lorsque de nouveaux matns cessèrent d'être rédigés, toutes ces disciplines, ainsi fixées, arrêtées et comme moulées en une forme définitive, ne reçurent plus ni correction, ni addition, ni retranchement. Les ulema se bornèrent donc désormais à expliquer les divers matns, ou même plus modestement encore à commenter les gloses de leurs prédécesseurs. Etant l'expression la plus complète de la vérité, la doctrine qu'ils exposent ainsi à l'heure actuelle, sans y rien changer, jouit, ils le croient très fermement, du privilège d'échapper à la loi de désin-

tégration et de réintégration qui régit les idées aussi bien que les êtres vivants.

Contrairement à l'opinion communément admise, cette sorte de cristallisation s'acheva très lentement, et c'est seulement il y a cent ans, deux cents tout au plus, que la pensée musulmane s'arrêta et se replia sur elle-même. Une telle affirmation surprendra peut-être, car des orientalistes éminents font dater du XIIIe et du XIVe siècle cet arrêt de la pensée originale et libre. A en croire M. Renan : « Dès que la race turque prend l'hégémonie de l'Islam, elle fait prévaloir partout son manque total d'esprit philosophique et scientifique » (1). Répondant directement à la question que je viens de poser, M. Sprenger déclare que « dès le VIIe siècle de l'hégire (XIVe de notre ère), peut-être un peu plus tard, en Espagne, toutes les doctrines enseignées dans les écoles étaient déjà développées scolastiquement et cela d'une façon définitive, car tous les livres classiques encore en usage aujourd'hui datent des deux siècles qui suivent » (2) et, depuis lors, les ulema n'ont fait que ressasser les mêmes idées qu'ils ont reçues de leurs maîtres toutes formées, telles qu'ils les transmettent à leurs disciples.

Pour savoir exactement à quoi s'en tenir sur ce

(1) *L'Islamisme et la science*, p. 14.

(2) *Zeitschr. der Deut. Morgenl. Gesellschaft*, XXXII, p. 13. *Sic.*, Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, p. 252.

point d'histoire, il suffit de faire un travail assez simple et nullement malaisé : dresser la liste des principaux matns, déterminer la date de leur publication, se rendre compte de la valeur personnelle et de l'originalité scientifique de leurs auteurs. A l'accomplissement de cette tâche, l'admirable dictionnaire bibliographique de Hadji Halfa suffit presque. Ce dictionnaire, paru vers le milieu du XVIIe siècle, mentionne tous les livres de quelque importance sur chaque science, avec la date de la publication ou tout au moins celle de la mort des auteurs. En le parcourant, on relève des ouvrages de tout premier ordre de droit, de théologie, de grammaire, d'histoire, de linguistique, voire de philosophie, qui furent publiés dans le cours du XVe, du XVIe et même du XVIIe siècle.

Si tant est qu'on puisse donner le nom de décadence à l'un de ces temps d'affaissement et de prostration plus ou moins longs tels qu'il s'en produit dans toutes les civilisations, la décadence intellectuelle de l'Islam n'est donc pas très ancienne. Il convient toutefois d'ajouter que cette période stérile et vide que traverse actuellement la pensée musulmane fit suite à cette longue phase scolastique que je viens de caractériser, âge durant lequel les principales vérités ayant été précédemment acquises et placées au-dessus de toute attaque, les ulema s'appliquèrent à les élaborer, à les classer, à les mettre en œuvre et en ordre,

chaque discipline étant condensée dans le cadre uniforme de matns brefs, destinés à être développés à l'usage des professeurs et des étudiants au moyen de gloses, d'explications, de commentaires aussi nombreux que volumineux.

Quel est l'esprit, quels sont les procédés de cette scolastique, lorsqu'elle s'exerce sur les sciences religieuses, les seules qui nous intéressent ici ? Dans quelle mesure utilise-t-elle la raison raisonnante pour démontrer et exposer les règles et les vérités de la loi ou de la dogmatique, complétant ainsi, tout au moins éclairant les données de la révélation ?

Dans une mesure très large. La mise en forme du droit et de la théologie, de cette dernière discipline surtout, s'opère par l'instrument de la logique et au moyen d'arguments métaphysiques. Il en résulte une compénétration intime ou, suivant l'expression d'Ibn Khaldoun, « ... un mélange, une confusion des problèmes de la scolastique avec ceux de la logique, confusion si complète... qu'on ne saurait distinguer l'une de ces sciences de l'autre » (1).

« Peu à peu, observe Taftasani au début de son commentaire des principes de la foi de Nasafi, les docteurs musulmans firent entrer dans le kalam la plupart des questions sur la nature,

(1) *Prolégomènes*, III, p. 62.

Dieu, les sciences exactes, jusqu'à ce que cette science ne se distinguât plus de la philosophie, sinon parce que ses arguments sont fondés sur la tradition. »

Le kalam pose en effet, dans les limites de son champ d'application, les mêmes problèmes que la philosophie ; il les résout suivant les mêmes procédés de raisonnement, mais à l'aide d'arguments qui lui sont propres. La plupart des traités de taouhid (théodicée) prennent pour point de départ les problèmes de l'existence, de la connaissance et de la certitude ; ils s'attachent ensuite à énumérer les attributs de Dieu et à en établir le sens, la réalité et la portée en faisant surtout usage du principe de contradiction (1). La logique et la métaphysique ont également fourni aux maîtres du *fikh* plusieurs de leurs notions et surtout leurs procédés de raisonnement.

Les admirables traités de méthodologie juridique que sont les matns et leurs commentaires, écrits sur la science des *Oussoul al fikh* (racines du droit), appliquent au dégagement, à la déduction, à l'expression, au classement des règles de la loi musulmane, toutes les sciences propres à extraire de la révélation les préceptes qu'elle contient, mais surtout la logique et la dialectique. Ici encore, les vérités acquises par le raisonne-

(1) Notamment le commentaire de El Bigouri sur le matn de Snoussi.

ment se sont alliées aux vérités révélées et les ont rendues plus cohérentes et plus ductiles, mieux faites, grâce à cet alliage, pour résister aux coups de l'impiété.

L'esprit qui inspire les motékallemin scolastiques et les théoriciens du droit canon est par contre très différent de celui qui animait les philosophes. Ces derniers raisonnent presque toujours comme si la religion n'existait pas, sans se soucier de contredire les dogmes fondamentaux de l'Islam. La matière est éternelle, Dieu ne connaît que l'universel ; ce qui est particulier, accidentel, contingent, lui reste étranger. Comment concilier de telles propositions avec le dogme de la création et de la Providence? Les grands penseurs arabes continuateurs d'Aristote ne s'en préoccupaient nullement. On s'explique donc bien comment leur rationalisme intransigeant n'a pu trouver place dans le système scolastique où une philosophie plus modérée a pourtant, nous allons le voir, été admise et occupe un rang surnuméraire et subsidiaire.

Les représentants de celle-ci subordonnent scrupuleusement leurs déductions aux données de la révélation. Toute conclusion logique qui leur semblerait contraire aux vérités du Coran ou de la Sunna serait par eux écartée sans hésitation. De telles conclusions ne peuvent être qu'une forme rationnelle de ces vérités. Or, nous

savons que la raison est un instrument fragile et faible; il convient donc de la faire servir avec la plus grande prudence à la mise en œuvre des données absolument, éternellement certaines que Dieu nous a transmises. Nous n'avons évidemment pas le droit de modifier ces données, nous ne pouvons même rien y ajouter, mais il y a plus : prétendre les expliquer toutes serait folie et impiété. Certaines d'entre elles doivent rester pour nous des mystères impénétrables.

«... L'intelligence est une balance parfaitement juste ; elle nous fournit des résultats certains sans nous tromper. Mais on ne doit pas employer cette balance pour peser les choses qui se rattachent à l'unité de Dieu, à la vie future, à la nature du prophétisme, au véritable caractère des attributs divins et à tout ce qui est au-delà de sa portée. Prétendre le faire serait absurde. Que dire d'un homme qui, voyant une de ces balances qu'on emploie pour peser de l'or, voudrait s'en servir pour peser des montagnes ? Cela ne prouverait pas que la balance donne de faux résultats. La vérité est que la raison est limitée par certaines bornes et qu'elle ne doit pas essayer de les dépasser dans l'espoir de comprendre la nature de Dieu et de ses attributs. Elle n'est qu'un atome parmi les choses qui existent et qui proviennent de Dieu. Ces considérations feront comprendre l'erreur de ceux qui, dans ces matières abstru-

ses, se fient à leur raison plutôt qu'à ce qu'ils ont entendu... » (1).

Rien mieux que ce curieux passage ne permet de mesurer la contribution respectivement apportée à l'édification de la scolastique islamique par la foi aux données de la révélation et par l'intelligence travaillant éclairée par les principes de la raison, à mieux comprendre les enseignements divins. Bien que subordonnée, la part faite dans cette œuvre à la réflexion, au travail personnel de l'esprit est toutefois très grande.

En premier lieu, et les docteurs musulmans s'accordent sur ce point, la croyance à la réalité de la révélation et à la continuité de la tradition découle de preuves rationnelles. Le fidèle croit que Mahomet était un apôtre inspiré auquel le Coran incréé fut transmis, parce que ces vérités sont démontrées au moyen d'arguments qui les rendent certaines. Dans ce livre et dans les enseignements du Prophète, de ses compagnons et de leurs disciples, le dogme et le droit se trouvent contenus. C'est en ce sens qu'on peut dire la religion révélée. Mais, pour comprendre le Coran et les traditions, en concilier les apparentes contradictions, en mesurer la portée, en tirer les conséquences pratiques, le mudjtahed doit encore user de son intelligence et de son jugement. Cette application à la pensée divine des facultés humai-

(1) *Prolégomènes*, III, p. 45.

nes si faillibles, implique une grande prudence et une grande humilité. Le mudjtahed doit se garder de préférer les conceptions de son esprit, si évidentes qu'elles lui paraissent, aux données de la révélation qui sont la vérité même, bien que parfois ses débiles facultés ne puissent ni les expliquer ni les comprendre.

Cette circonspection, cette réserve respectueuse à l'égard de tout ce qui touche aux idées religieuses. s'imposent plus encore au physicien et au métaphysicien. Quoi qu'on en pense ordinairement, les sciences exactes et la philosophie ne furent nullement exclues de l'Islam vers le XIIIe siècle. A partir de cette époque, de nombreux traités ont été au contraire publiés par des ulema et commentés dans la suite par d'autres ulema non moins orthodoxes, sur l'astronomie, la physique, la mathématique, enfin sur la *hikmah*.

D'après une définition de El Maïbadi, le commentateur du « Guide de la Philosophie » d'El Abhari, cette expression, dont le sens littéral est « sagesse », désigne « la connaissance de l'essence des choses réelles, telles qu'elles existent en elles-mêmes et en tant que nous pouvons les percevoir. Et cette essence se rapporte tout autant aux choses et aux actions qui existent par notre volonté et notre pouvoir qu'à celles qui existent en dehors de ces facultés... La science des cho-

ses et des actions qui existent par notre volonté nous permet de rendre meilleure notre vie présente et future, elle se nomme la morale ; la science des choses qui sont en dehors de notre pouvoir se nomme la science spéculative... La première se subdivise en morale proprement dite, en économie domestique et en économie politique ou municipale. La seconde comprend la théodicée, la métaphysique et la science naturelle... » (1).

En d'autres termes, hikmah est synonyme de philosophie en prenant ce mot dans un sens très large et comme s'appliquant à l'étude de la nature intime des idées, des êtres et des choses.

J'ai tenu à insister sur cette définition, parce qu'il m'a paru intéressant de contredire l'opinion couramment admise et que M. Renan a maintes fois exprimée, suivant laquelle : « A partir de l'an 1200, la réaction l'emporte tout à fait et la philosophie est abolie dans les pays musulmans. Les historiens et les polygraphes n'en parlent que comme d'un souvenir et d'un mauvais souvenir » (2). Il me suffira, je crois, pour cela d'observer que la hikmah, entendue comme je viens de le dire, n'a pas cessé d'être étudiée depuis le jour où Avicenne publiait son traité *el Hicharah*, et

(1) Citation faite d'après une traduction manuscrite de M. Bernard Michel.

(2) *L'Islamisme et la science*, p. 14. Cf. *Averroes et l'Averroisme*, p. 30.

que cette discipline sert encore actuellement de matière à un cours libre dans la mosquée d'El Azhar.

Cette constatation faite, il convient, pour être exact, de la compléter par deux observations. Tout d'abord les matns de hikmah et leurs commentaires qui ont été publiés depuis Avicenne et Averroes diffèrent beaucoup, par leur inspiration et leurs tendances; des ouvrages que ces philosophes nous ont transmis sur le même sujet. En second lieu, il est vrai que beaucoup, de cheikhs ignorent volontairement tout de cette science qui leur semble inutile et dangereuse.

Ces cheikhs ont tort, car le matn d'el Abhari dont j'ai cité le titre et la glose dont j'ai reproduit des passages sont conçus dans un esprit profondément religieux. En les parcourant, on sent que l'auteur et le commentateur n'ont jamais perdu de vue un seul moment les dogmes qui jalonnent la route de la science orthodoxe ou plutôt qu'ils ont démontré à l'aide du raisonnement, rapproché les unes des autres et rangé en ordre logique, des vérités éparses dans le Coran et dans la Tradition. C'est ce qui ressort suffisamment de la seule table des matières de ce livre et de son introduction (1). On y trouvera énumérés les

(1) Voici le titre de quelques-uns des chapitres de cet ouvrage :

Livre premier.

Partie deuxième : Les quatre éléments. — 1. De la simplicité

principaux problèmes métaphysiques, tous posés et discutés dans le corps de l'ouvrage, à la lumière des vérités révélées et résolus par une méthode qui ne contredit jamais la doctrine islamique traditionnelle, mais qui aboutit même souvent à sa confirmation ou à sa justification rationnelle. Pourquoi donc tant de cheikhs professent-ils à l'égard de la *hikmah* une indifférence, voire une méfiance, que M. Renan a eu le tort de généraliser et surtout d'exagérer ?

On peut donner de leur attitude deux raisons. Les medressehs, dans l'enceinte desquelles s'est repliée il y a plusieurs siècles la pensée musulmane, sont organisées depuis longtemps en vue de former des mouftis, des cadis et des profes-

---

des éléments. — 10. De l'un et du multiple. — 11. De la cause efficiente et de l'effet. — 12. De l'incréé et du créé. — 14. De la puissance et de l'acte. — 16. De la substance et de l'attribut.

Livre deuxième : Sciences naturelles. — A. Physique : I. Non-existence des esprits. — II. Les atomes. — III. Relations nécessaires entre la forme et la matière. — IV. Des formes spécifiques. — V. De l'espace. — IX. Du temps.

B. Astronomie : I. De la forme sphérique des astres. — II. De ce que les astres sont des corps simples. — IV. De ce que les astres ne sont susceptibles ni de création ni de destruction. — V. De ce que leur mouvement est sphérique ; de ce que la force qui les meut n'est pas matérielle.

Livre troisième : Théologie. — I. Du nécessaire par lui-même. — II. De ce que l'existence de celui dont l'existence est nécessaire est une essence réelle. — VII. Comment celui qui est nécessaire par son essence est omniscient. — XIII. De l'éternité des idées. — XIV. De ce que les idées sont les intermédiaires entre le monde corporel et Dieu.

seurs. C'est pourquoi leur programme ne comporte que les enseignements directement utiles à l'exercice de ces professions, et les cheikhs qui en sont sortis ne connaissent guère que la théologie, le droit et les disciplines telles que la grammaire, la rhétorique et la logique, qui servent de préparation à ces deux sciences. Ceux-là mêmes de ces ulema qui ont travaillé à acquérir quelques notions de philosophie sont plus sensibles aux dangers auxquels expose ce genre d'étude qu'aux avantages qui peuvent en résulter. Il en est parmi eux qui admirent les grands philosophes arabes qui florirent du xe au xiie siècle, sans en excepter Averroes, et déclarent, somme toute, bienfaisante l'action de ces génies, tout en déplorant l'orgueil qui les a entraînés au-delà des bornes de l'orthodoxie. Mais cette largeur d'esprit, d'ailleurs exceptionnelle, ne va pas jusqu'à se désintéresser de l'influence désastreuse que la lecture de ces philosophes ne saurait manquer d'exercer sur des esprits ordinaires. C'est l'idée que j'ai entendu développer avec force et justesse par une personne qui touche de près au savant cheikh grâce auquel la hikmah est dignement professée à El Azhar. « La hikmah est une arme puissante et par là dangereuse, car elle peut être tournée contre la religion. La laisser entre les mains d'un homme ignorant de la sunna ou mal pénétré de son esprit serait se rendre complice d'un malheur

certain. Quiconque veut non seulement enseigner mais même étudier cette science, doit auparavant posséder à fond la sunna. C'est seulement alors qu'il peut se hasarder dans la voie sublime mais périlleuse de la « sagesse » que nous ont tracée les philosophes comme Avicenne, Ghazzali, Averroes, sans avoir, ce faisant, subi des chutes et des égarements dont le souvenir doit nous rendre circonspects, modestes, humbles et surtout dociles aux vérités de la sunna telles que nos maîtres nous les ont transmises. »

J'ai cru devoir reproduire cette appréciation d'un musulman instruit et cultivé de notre époque car elle m'a paru traduire assez exactement les dispositions dans lesquelles la philosophie arabe fut étudiée à partir du XIII[e] siècle par les quelques ulema qui se transmirent de génération en génération la pensée d'Aristote accommodée suivant les exigences de leur religion. Ces dispositions, il faut le reconnaître, ne sont pas ce qu'on se les représente ordinairement, et la longue période scolastique dont je me suis efforcé de fixer les principaux traits dans les pages qui précèdent ne mérite point les dédains que lui prodiguent ceux qui la confondent avec la phase de longue léthargie intellectuelle que traverse actuellement l'Islam.

Les quelques siècles qui suivirent le moment où la doctrine et le droit musulmans furent défini-

tivement établis et réglés, sinon entièrement exprimés, ne sauraient être dits stériles. Si ceux qui déprécient si durement l'œuvre longue et patiente de déduction, de classement et d'exposition qui s'y poursuivit, connaissaient mieux ce dont ils parlent, ils la jugeraient sagement conservatrice, prudemment épuratrice et par là féconde. On peut presque la comparer à la belle floraison théologique qui s'épanouit en Espagne et en France au XVIe et au XVIIe siècle et à l'issue de laquelle la pensée catholique avait pris d'elle-même une conscience si ferme et si claire.

La décadence actuelle se manifeste par l'arrêt de toute pensée originale et même de tout travail personnel. Nul ne pratique plus les sciences islamiques que dans l'enceinte des medressehs en vue d'obtenir la licence exigée des candidats aux fonctions d'imam, de mufti ou de cadi. Cette étude, ou mieux cette préparation professionnelle, se fait au moyen des commentaires des gloses écrites sur les matns, voire des commentaires de ces commentaires. La mémoire de l'étudiant agit presque seule. Le professeur se borne le plus souvent à expliquer littéralement et grammaticalement le texte qu'il a sous les yeux en le complétant çà et là par quelques références aux ouvrages analogues. S'il se risque à rédiger son cours à l'usage de ses étudiants, le résultat de ce travail sera l'explication phrase par phrase et dépour-

vue de toute idée personnelle, d'un commentaire ancien. Hors de la medresseh, nul ne connaît les sciences proprement islamiques.

Toute la jeunesse instruite qui ne se destine pas aux carrières, de moins en moins lucratives et honorées, ouvertes aux ulema, dédaigne la culture arabe au profit des littératures et des sciences occidentales. Peut-elle agir autrement ? Cette culture est restée telle qu'elle était il y a deux ou trois siècles. Faut-il s'étonner que les meilleurs musulmans se sentent si éloignés d'elle ?

LIVRE V

LE PROGRAMME POSITIF & LES MATIÈRES ACTUELLES DE L'ENSEIGNEMENT

LIVRE V

Le programme positif et les matières actuelles de l'enseignement

---

Pour apprécier l'ingénieuse logique qui a inspiré la composition et la distribution du programme actuellement en vigueur dans les universités musulmanes, il faut considérer avant tout la raison d'être et la fin de l'enseignement dont ces établissements ont soigneusement conservé la tradition. Nous savons déjà que toutes les leçons y ont été combinées et hiérarchisées de manière à donner aux étudiants une connaissance aussi complète que possible de tout ce que Dieu a révélé directement ou indirectement. Jadis certaines sciences profanes, sans aucun rapport avec la religion, y étaient enseignées pour elles-mêmes, la médecine par exemple. Il n'en est plus ainsi aujourd'hui. Tout ce qui est étranger à la vraie science, la seule qu'il importe aux ulema de posséder, a été exclu de l'enceinte des mosquées-collèges. Jalousement, les autorités dont dépendent les grandes medressehs égyptiennes

ont rejeté les projets qui tendaient à y introduire obligatoirement l'étude des disciplines historiques, physiques ou mathématiques. Au début de 1905, le khédive a déclaré dans un discours public dont le retentissement fut considérable et l'effet immédiat (1) qu'il entendait maintenir El Azhar et ses dépendances dans le rôle de conservatoire de la doctrine islamique.

Il est impossible d'étudier cette doctrine sans initiation. Le Coran, les entretiens et les exemples de Mahomet et aussi, dans une moindre mesure, ceux de ses compagnons renferment, au moins virtuellement, — les chapitres précédents nous l'ont appris, — tout ce dont les fidèles ont besoin : une doctrine et une règle de conduite. Mais ces sources sont placées au-dessus des tentatives vulgaires. Ne peuvent les découvrir et y puiser que ceux qui se sont longuement préparés à ce sublime travail dont la récompense immédiate est la science.

En quoi consiste cette préparation ? Il ne faut la demander ni aux arts pratiques — mathématiques, mécanique, médecine — imaginés en vue d'accroître le bien-être matériel, utiles d'ailleurs et même nécessaires, mais étrangers à la véritable science ; ni aux notions rationnellement déduites, propres seulement à satisfaire, sous le

(1) Ce discours fut suivi de la démission des deux hauts dignitaires religieux, partisans déclarés de la réforme des études.

nom d'astrologie, d'alchimie, etc., une curiosité toujours assez vaine, parfois même décevante et dangereuse. Elle se limite en principe à l'étude des formes grammaticales et logiques sous lesquelles la révélation fut transmise. C'est seulement lorsque cette discipline préliminaire l'a dressé à apprendre et à comprendre que le taleb peut travailler à connaître, dans les principes et dans les applications, tout ce que l'homme doit croire et tout ce qu'il doit faire.

Une place subordonnée et toutefois importante a donc été assignée dans les programmes à ces sciences accessoires dites « instrumentales », sciences profanes sans doute, mais faute desquelles les sciences sacrées ou « finales » seraient restées lettre morte pour les étudiants.

Représentons-nous, en effet, un taleb sur le point d'entreprendre la première année du cycle scolaire à l'heureux achèvement duquel il sera jugé digne du titre d'*âlim*.

L'âge de ce débutant varie entre 15 et 40 ans ou même plus. Peut-être est-il né en quelque sorte dans l'enceinte de la medresseh, d'un père au service de la mosquée qui sert d'abri à celle-ci, ou tout au moins a-t il commencé vers 5 ou 6 ans à y apprendre les rudiments de la lecture et de l'écriture. On peut le supposer au contraire venu du Maghreb, de l'Arabie, du Turkestan ou de l'Inde. Neuf fois sur dix, c'est le fils d'une pauvre

famille de fellahs. Fraîchement débarqué de son village dont il n'est jamais sorti jusque-là, simple, rustique, superstitieux autant qu'un paysan égyptien peut l'être, il sait tout juste lire, écrire et réciter de mémoire la moitié du Coran. Or, le travail qui va absorber douze années au moins de sa vie est un des plus ardus de ceux qui s'offrent à l'activité humaine par les connaissances techniques ou spéciales qu'il exige, par le soin minutieux et la prudence méticuleuse qu'impose à ceux qui s'y livrent le caractère divin des révélations à l'élaboration desquelles il est consacré.

Ces révélations, ainsi que tous les ouvrages auxquels elles ont servi de matière, sont exprimées dans un arabe bien différent de celui qui se parle ou qui s'écrit actuellement : l'antique dialecte propre à la tribu des Koreïchites dont Mahomet était membre. Ayant servi de véhicule au Coran, cet idiome est resté, dans les pays musulmans, non seulement la langue sacrée, mais la langue littéraire par excellence. Par la richesse et l'abondance de son vocabulaire, la variété et la complexité de ses formes, elle diffère néanmoins profondément des dialectes simples et pauvres actuellement usités en Asie et en Afrique. C'est seulement après des années de travail qu'un Marocain, un Egyptien ou un Syrien d'aujourd'hui peut se flatter de la posséder même imparfaitement et par là d'être apte à lire le Livre, les

hadis et les ouvrages des maîtres. Ceux-ci et leurs commentateurs eux-mêmes se sont d'ordinaire exprimés sous une forme qui est très difficilement intelligible à nos contemporains. Des premiers, beaucoup se sont bornés à condenser l'essence de leur enseignement en un matn dont les gloses offrent parfois une obscurité tout aussi profonde et ont nécessité un commentaire qui ne saurait être compris lui-même sans de longues explications. La méthode de raisonnement à l'aide de laquelle ces auteurs ont dégagé leur pensée est peut-être la cause principale de cette obscurité. Aussi, n'est-ce pas sans raison que l'étude de la logique occupe une si large place dans la première des deux classes de sciences qui composent le programme d'El Azhar et de ses dépendances : sciences du moyen ou instrumentales *(ouasail),* préparatoires, leur nom l'indique, à l'étude des sciences du but ou finales *(makasid).*

Figurent dans la division inférieure les deux parties de la grammaire, l'étymologie, les trois parties de la rhétorique, la logique, la critique des traditions ou *hadis.*

Sont finales la théologie dogmatique, la morale religieuse, le droit, les principes du droit, l'exégèse coranique et les traditions prophétiques (hadis), soit, en additionnant ces sciences supérieures à celles qui leur servent d'introduction, onze sciences, nombre réglementaire et théori-

que (1) qui s'accroît, à titre complémentaire et facultatif, de la méthode ou politesse dans la discussion (dialectique), de la prosodie, de l'astronomie, de la philosophie *(hikmah)*.

Ajoutons pour être complet que l'histoire islamique, la géographie, la cosmographie sont enseignées depuis 1896, tout au moins au Caire et à Tantah, en dehors de la mosquée, siège principal de l'université, par des professeurs empruntés aux écoles gouvernementales, mais à titre purement facultatif et sans autre sanction qu'un examen honorifique (2). Rien à dire de cet enseignement que certains cheikhs voient, paraît-il, de fort mauvais œil et qui se fait à l'aide de livres français ou traduits du français, suivant les procédés qui nous sont familiers. Je vais donc en faire abstraction et parler seulement des matières du programme obligatoire et réglementaire.

(1) Reconnu officiellement par l'ordonnance du 1er juillet 1896, art. 17 et s.

Voici le nom arabe de ces sciences suivant l'ordre dans lequel elles viennent d'être énumérées et qui est celui que leur assigne l'ordonnance susdite : kalam, akhlakh diniya, fikh, oussoul al fikh, tafsir al Koran, hadis, nahou, sarf, maani, baïan, badi, mantek.

(2) Jusqu'en 1903 une somme de 600 livres était distribuée par l'administration des ouakfs entre les étudiants qui avaient le plus brillamment subi cet examen. Cette somme est actuellement répartie entre ceux des cheikhs qui ne reçoivent pas de traitement.

CHAPITRE I

DES SCIENCES « OUASAIL » OU INSTRUMENTALES

Les sciences instrumentales ont pour matière, soit la forme et la direction de la pensée, soit son expression ; elles se rapportent les unes à la logique ou à la dialectique, les autres au langage.

Traitons tout d'abord de celles-là. En Occident, la lexicologie, la grammaire, la rhétorique, la littérature sont l'ensemble des règles au moyen desquelles on parle et on écrit correctement, nettement, élégamment. Chez les musulmans, ces disciplines, ou plutôt celles qui y correspondent, ont un objet infiniment plus élevé et par suite une importance beaucoup plus grande.

La vérité et la loi étant en effet contenues dans le Coran et dans la Tradition, une connaissance complète de la langue arabe est la condition essentielle de la science religieuse et, comme corollaire, de toute notion profane ou vulgaire.

Les Arabes déduisent, classent et ordonnent ces procédés et ces règles d'une manière qui diffère sensiblement de celle que nous ont transmise les Grecs. L'assimilation qu'on en fait d'ordinaire au contenu de nos traités de grammaire ou de littérature ne doit donc être qu'approxima-

tive. C'est ce dont nous allons nous rendre compte en cherchant à nous former une idée sommaire de la *loghah*. du *nahou*. du *sarf*.

I

GRAMMAIRE

Ce qui vient d'être dit des disciplines relatives à la forme et à l'expression s'applique surtout à la grammaire qui, étant la première et la plus importante des sciences instrumentales, est la pierre angulaire de l'encyclopédie islamique.

Un vieil adage consacre cette idée, qui n'est pas seulement vraie logiquement, mais aussi historiquement :

« Le *fikh* (droit) est la science des sciences, et le *nahou* (grammaire en général) est le père du *fikh*. »

Dès que la conquête islamique fut assise en Syrie et en Mésopotamie assez solidement pour permettre aux conquérants de coordonner et de mettre en œuvre les matériaux jusque-là frustes et disparates de leur credo, ceux d'entre eux qui s'adonnèrent à cette tâche eurent à comprendre et à analyser chaque verset du Coran et chaque tradition prophétique. N'était-ce pas sur les paroles et sur les actes de Mahomet que devait être érigé le nouvel édifice religieux, scientifique et social ? Les traditionalistes et les grammairiens

furent ainsi les premiers savants arabes. Un demi-siècle ne s'était pas écoulé depuis la mort du Prophète que le dialecte koreichite commençait déjà à s'altérer par l'introduction de tournures et de mots empruntés aux Syriens ou aux Persans. C'est pourquoi le calife Ali dut charger Aboul Assoued el Doueli de formuler des règles propres à maintenir la langue sacrée dans sa pureté primitive. L'œuvre d'El Doueli fut continuée par d'illustres grammairiens qui surent la défendre, non seulement contre les empiètements des idiomes profanes, mais aussi contre les innovations, car Dieu ayant parlé lui-même par la bouche de son apôtre, le langage dont il s'est servi est la perfection même et comme tel doit rester immuable. Tout ce qui s'en écarte n'est que barbarisme ou forme dialectale.

A priori les règles grammaticales peuvent être divisées en deux parties relatives l'une aux différentes formes dont les mots sont susceptibles, et l'autre aux cas dans lesquels telle ou telle de ces formes doit être employée ou, si l'on préfère, aux relations logiques entre plusieurs mots dont la liaison exprime une idée. Nous appelons morphologie ou grammaire proprement dite la première de ces parties, et syntaxe la seconde. Les Arabes ont également divisé leur grammaire en deux parties : le *sarf* et le *nahou* qui semblent répondre assez exactement à notre classification. Le

mot nahou revêt il est vrai souvent dans le langage courant un sens général applicable à l'ensemble des règles grammaticales. C'est ainsi que le célèbre Ibn Malek écrit au commencement de son fameux *Matn Alfiya :* « J'implore l'aide de Dieu en entreprenant ce traité qui contient les règles du *nahou.* » Or, Ibn Malek donne aussi les règles du *sarf.* Mais à proprement parler, *nahou* et *sarf* embrassent deux ordres de notions distincts. A première vue le *sarf* serait l'étude des formes, et le *nahou* celle des propositions. Dans l'application, cette division diffère sensiblement de la nôtre (1). Le *sarf,* avons-nous dit, correspond d'une façon générale à notre morphologie. Ajoutons qu'il est plus étendu que cette dernière sur certains points et plus restreint sur certains autres; plus étendu car il donne des règles sur la formation et la dérivation des mots, plus restreint car il ne contient pas les désinences casuelles ou modales.

En revanche, restent communes au *sarf* et à notre morphologie, la répartition des mots entre les parties du discours, les règles de la conjugaison (à l'exception de la formation des modes), celles du féminin et du pluriel. Quant au *nahou* nous ve-

(1) On discute depuis longtemps sur le point tout théorique de savoir si le *sarf* est ou non une partie du *nahou.* Cette dernière opinion compte des défenseurs illustres, tels que les grands grammairiens El Sothaky et Ibn Sbaouch.

nons de voir que ses créateurs lui ont attribué la détermination des cas de la déclinaison et des modes de la conjugaison, de telle sorte que la grammaire arabe assigne leur forme à ces cas et à ces modes en même temps qu'elle établit les circonstances et les conditions de leur emploi.

Plus vaste que la syntaxe, le nahou en diffère encore par son esprit et par sa méthode. Il est profondément pénétré de logique, ou plutôt il constitue une sorte de logique du langage. Constamment, les traités qui ont exposé cette discipline s'efforcent d'éclaircir le mécanisme de la proposition en le rapprochant de celui du raisonnement. Sans doute, ce caractère logique appartient aussi dans une certaine mesure aux syntaxes européennes, mais ce qui est particulier au nahou, c'est qu'il revient continuellement sur les principes du raisonnement en discutant la raison d'être de toutes les règles et en leur donnant des justifications logiques plus ou moins exactes, sans négliger de rechercher le pourquoi de celles-là mêmes qui sont le plus évidemment arbitraires. Dans la syntaxe, au contraire, ces principes ne se font jour qu'accidentellement et restent d'ordinaire dissimulés sous des règles toutes pratiques, sans profondeur, mais faciles à saisir et à retenir.

C'est dans la formation et la constitution intime de la langue arabe qu'il faut chercher les causes

des différences qui la séparent de notre système grammatical. Les Arabes ont vécu très retirés jusqu'à l'avènement de l'islam, et leurs idiomes se sont formés par leurs propres ressources, presque entièrement à l'abri des influences étrangères, à une époque et dans un état de civilisation où la faculté de l'élocution avait une vigueur instinctive qu'elle a perdue depuis. Un tel mode de développement a produit une langue très homogène et très systématique. Les relations entre les diverses formes d'un même groupe d'expressions y sont restées très évidentes, et, parmi ces formes, il en est beaucoup dont la simplicité est telle qu'on peut les considérer comme des racines. Tous ceux qui ont quelques notions d'arabe savent qu'il ne faut jamais chercher dans le dictionnaire un mot de cette langue sous la forme même sous laquelle on l'a rencontré, mais qu'il est nécessaire de remonter au verbe dont ce mot est dérivé, parce que la troisième personne du singulier masculin du passé de chaque verbe étant la forme la plus simple est considérée comme racine, et toutes les formes analogues plus complexes : nom, adjectif, adverbe, sont rangées à sa suite. Ceux qui les premiers firent la théorie de la langue arabe remarquèrent bien vite les liens qui unissaient les diverses formes dérivées d'un même verbe, ils observèrent également que la plupart des dérivations s'opèrent suivant un

mode uniforme ; que, par exemple, dans un verbe trisyllabique pourvu d'un *a* à chaque syllabe, le substantif et les adjectifs dérivés comptent deux syllabes dont la première prend un *a* et la seconde un *i*. Sans recourir comme nous à l'étymologie, sans rechercher, comme nos grammairiens les moins philologues l'ont fait, à travers tous les idiomes morts ou vivants du même groupe, les formes essentielles de la langue qu'ils parlaient, ils érigèrent donc en règles ces relations, si fréquentes qu'elles leur semblaient constantes, et ils dressèrent une série de modèles d'après lesquels tous les dérivés devaient se former.

L'œuvre n'alla pas sans de graves difficultés, car la langue arabe, pas plus qu'aucune autre langue, n'est indépendante ni homogène ; elle appartient au groupe sémitique, de telle sorte que certains de ses mots se rattachent directement à des mots hébreux ou syriaques dont les grammairiens arabes n'avaient aucune idée. Actuellement encore, on étonnerait fort nombre de cheikhs, choisis même parmi les plus savants, en leur disant que leur langue est proche parente du syriaque ou de l'hébreu. L'étude des langues étrangères, surtout de celles d'entre elles qui se rapprochent le plus du dialecte koreichite, n'a jamais été en honneur chez les Arabes : ils étaient des conquérants, ils pouvaient, ils devaient même imposer aux vaincus la langue divine dans

laquelle étaient rédigés les textes sacrés. Au surplus, cette langue était si riche comme vocabulaire, comme formes et même comme littérature, qu'elle offrait une ample moisson à l'esprit le plus enclin aux études linguistiques. Les grammairiens arabes se cantonnèrent donc dans leur langue : là même où ils furent arrêtés par des lacunes, là où les formes simples manquaient, ils forgèrent de toutes pièces des chaînons intermédiaires sur le modèle des formes naturelles, sans soupçonner les causes historiques ou philologiques de ces formes : migrations, conquêtes, relations diplomatiques, principe du moindre effort..., sans concevoir même l'idée d'aller chercher les formes véritables dans les idiomes voisins.

Le résultat de ce travail est incorporé dans le *sarf*. Et c'est là que se trouve la principale différence qui sépare cette partie de la grammaire arabe de la grammaire française. Il y entre une étymologie assez sèche, strictement limitée à l'arabe, formulée dans des règles fixes, définitives et souvent d'ailleurs arbitraires, comme c'est le cas pour la plupart des règles grammaticales.

L'importance capitale que donne à la grammaire arabe sa qualité de clef de toutes les sciences islamiques lui a fait attribuer une place prépondérante dans le programme des medressehs. Les huit premières années du séjour d'un étudiant qui compte achever son cycle normal

d'études lui sont en grande partie consacrées. Au risque d'anticiper sur les chapitres suivants, on nous permettra d'insister un peu dès maintenant sur la façon dont cette discipline est enseignée.

La méthode suivie est en effet typique et les défauts en sont plus évidents que dans toute autre partie de l'encyclopédie musulmane. Cet enseignement se donne uniquement au moyen de la lecture et de l'explication de *matns*, de leurs gloses et des commentaires de celles-ci, en commençant par un traité classique relativement court pour prendre ensuite un ouvrage plus développé, puis, une fois l'explication de ce livre « moyen » achevée comme celle du « petit », aborder enfin celle du « grand » livre, qui répète avec plus de développements ou de diffusion ce qu'ont exposé les deux précédents. Les ouvrages les plus usités sont l'*Adjrroumiya*, de Sauhadji, qui jouit d'une vogue énorme dans tout le monde musulman, et l'*Alfiya* d'Ibn Malek. Ce compendium condensé en mille vers, dont la cadence facilite le travail de la mémoire, a été commenté par Akil el Achmouni. Citons encore le *Moghani el labib* de ibn Hicham, le *Kafiah* de ibn el Hadjib, chacun d'eux comportant plusieurs commentaires.

Tout se borne donc à la lecture et à l'explication de ces textes. Quand l'élève a compris le sens et s'est mis dans la tête les formules qui expriment plus ou moins nettement les règles compli-

quées du sarf et du nahou, il croit n'avoir plus rien à faire. Il quitte la medresseh après douze ou quinze ans d'étude, non seulement sans avoir entrepris un seul exercice de rédaction, mais même sans savoir en quoi consistent les analyses grammaticales ou logiques familières à nos écoliers. Le livre par excellence, nous l'avons déjà dit et redit, est le Coran. Une observation attentive des richesses verbales de ce trésor du langage, faite même sans méthode, produirait sans doute dans une certaine mesure, bien que plus lentement, l'effet de ces travaux d'application si elle n'était vue de fort mauvais œil, sinon même condamnée. Le Coran ne saurait être expliqué, même à ce point de vue, que pendant les leçons, professées en assez petit nombre d'ailleurs, sur la discipline spéciale dénommée *Tafsir al Koran* (exégèse coranique) et qui ne traite qu'incidemment les questions grammaticales. Pour ce qui est des ouvrages de pure littérature, les talaba ne les lisent pas ; ils n'ont pas trop, disent-ils, de tous les instants de leur journée pour suivre les leçons, lire et relire leurs traités classiques, les seuls livres vraiment utiles. Pour eux, l'étude du sarf proprement dit se limite donc à apprendre, autant que possible par cœur, les règles et les formes-types.

Celle du nahou se poursuit d'après la même méthode qu'une certaine pédanterie sophistique, fruit d'une grave erreur philologique, rend encore

plus défectueuse. J'ai observé que la syntaxe arabe recourt toujours au mécanisme du raisonnement pour expliquer celui de la parole. Cette notion, en elle-même bonne et féconde, est devenue une préoccupation tellement exclusive qu'il en est résulté, outre des erreurs innombrables, une complication inextricable et un raffinement vraiment puéril. Il ne faut pas oublier que si, dans toutes les langues, une logique spontanée et instinctive a présidé à la formation de la syntaxe, beaucoup de tournures, et souvent les plus expressives, n'ont d'autre origine que l'usage, quelque faux raisonnement populaire, voire le caprice d'un auteur. On en trouve dans la langue arabe comme dans les autres. Vouloir les rattacher à des causes logiques, c'est faire un fâcheux usage de son érudition et de son ingéniosité, sans autre résultat que d'obscurcir et d'embrouiller les règles qu'il faudrait exposer et expliquer.

La méthode que je critique est déjà ancienne, ses vices n'avaient point échappé à Ibn Khaldoun. « Les habitants de l'Occident, dit cet auteur, ont assimilé l'art de la grammaire arabe aux sciences théoriques, la regardant comme un objet de pures discussions spéculatives... Ainsi cet art s'est réduit chez eux à n'être pour ainsi dire qu'un recueil de règles tirées de la logique et de la dialectique, et ne permet d'acquérir ni les idiotismes de la langue, ni la faculté de s'en servir... Ceux qui,

tive. C'est ce dont nous allons nous rendre compte en cherchant à nous former une idée sommaire de la *loghah*, du *nahou*, du *sarf*.

I

GRAMMAIRE

Ce qui vient d'être dit des disciplines relatives à la forme et à l'expression s'applique surtout à la grammaire qui, étant la première et la plus importante des sciences instrumentales, est la pierre angulaire de l'encyclopédie islamique.

Un vieil adage consacre cette idée, qui n'est pas seulement vraie logiquement, mais aussi historiquement :

« Le *fikh* (droit) est la science des sciences, et le *nahou* (grammaire en général) est le père du *fikh*. »

Dès que la conquête islamique fut assise en Syrie et en Mésopotamie assez solidement pour permettre aux conquérants de coordonner et de mettre en œuvre les matériaux jusque-là frustes et disparates de leur credo, ceux d'entre eux qui s'adonnèrent à cette tâche eurent à comprendre et à analyser chaque verset du Coran et chaque tradition prophétique. N'était-ce pas sur les paroles et sur les actes de Mahomet que devait être érigé le nouvel édifice religieux, scientifique et social ? Les traditionalistes et les grammairiens

furent ainsi les premiers savants arabes. Un demi-siècle ne s'était pas écoulé depuis la mort du Prophète que le dialecte koreichite commençait déjà à s'altérer par l'introduction de tournures et de mots empruntés aux Syriens ou aux Persans. C'est pourquoi le calife Ali dut charger Aboul Assoued el Doueli de formuler des règles propres à maintenir la langue sacrée dans sa pureté primitive. L'œuvre d'El Doueli fut continuée par d'illustres grammairiens qui surent la défendre, non seulement contre les empiètements des idiomes profanes, mais aussi contre les innovations, car Dieu ayant parlé lui-même par la bouche de son apôtre, le langage dont il s'est servi est la perfection même et comme tel doit rester immuable. Tout ce qui s'en écarte n'est que barbarisme ou forme dialectale.

A priori les règles grammaticales peuvent être divisées en deux parties relatives l'une aux différentes formes dont les mots sont susceptibles, et l'autre aux cas dans lesquels telle ou telle de ces formes doit être employée ou, si l'on préfère, aux relations logiques entre plusieurs mots dont la liaison exprime une idée. Nous appelons morphologie ou grammaire proprement dite la première de ces parties, et syntaxe la seconde. Les Arabes ont également divisé leur grammaire en deux parties : le *sarf* et le *nahou* qui semblent répondre assez exactement à notre classification. Le

mot nahou revêt il est vrai souvent dans le langage courant un sens général applicable à l'ensemble des règles grammaticales. C'est ainsi que le célèbre Ibn Malek écrit au commencement de son fameux *Matn Alfiya :* « J'implore l'aide de Dieu en entreprenant ce traïté qui contient les règles du *nahou.* » Or, Ibn Malek donne aussi les règles du *sarf.* Mais à proprement parler, *nahou* et *sarf* embrassent deux ordres de notions distincts. A première vue le *sarf* serait l'étude des formes, et le *nahou* celle des propositions. Dans l'application, cette division diffère sensiblement de la nôtre (1). Le *sarf,* avons-nous dit, correspond d'une façon générale à notre morphologie. Ajoutons qu'il est plus étendu que cette dernière sur certains points et plus restreint sur certains autres; plus étendu car il donne des règles sur la formation et la dérivation des mots, plus restreint car il ne contient pas les désinences casuelles ou modales.

En revanche, restent communes au *sarf* et à notre morphologie, la répartition des mots entre les parties du discours, les règles de la conjugaison (à l'exception de la formation des modes), celles du féminin et du pluriel. Quant au *nahou* nous ve-

(1) On discute depuis longtemps sur le point tout théorique de savoir si le *sarf* est ou non une partie du *nahou*. Cette dernière opinion compte des défenseurs illustres, tels que les grands grammairiens El Sothaky et Ibn Sbaouch.

nons de voir que ses créateurs lui ont attribué la détermination des cas de la déclinaison et des modes de la conjugaison, de telle sorte que la grammaire arabe assigne leur forme à ces cas et à ces modes en même temps qu'elle établit les circonstances et les conditions de leur emploi.

Plus vaste que la syntaxe, le nahou en diffère encore par son esprit et par sa méthode. Il est profondément pénétré de logique, ou plutôt il constitue une sorte de logique du langage. Constamment, les traités qui ont exposé cette discipline s'efforcent d'éclaircir le mécanisme de la proposition en le rapprochant de celui du raisonnement. Sans doute, ce caractère logique appartient aussi dans une certaine mesure aux syntaxes européennes, mais ce qui est particulier au nahou, c'est qu'il revient continuellement sur les principes du raisonnement en discutant la raison d'être de toutes les règles et en leur donnant des justifications logiques plus ou moins exactes, sans négliger de rechercher le pourquoi de celles-là mêmes qui sont le plus évidemment arbitraires. Dans la syntaxe, au contraire, ces principes ne se font jour qu'accidentellement et restent d'ordinaire dissimulés sous des règles toutes pratiques, sans profondeur, mais faciles à saisir et à retenir.

C'est dans la formation et la constitution intime de la langue arabe qu'il faut chercher les causes

des différences qui la séparent de notre système grammatical. Les Arabes ont vécu très retirés jusqu'à l'avènement de l'islam, et leurs idiomes se sont formés par leurs propres ressources, presque entièrement à l'abri des influences étrangères, à une époque et dans un état de civilisation où la faculté de l'élocution avait une vigueur instinctive qu'elle a perdue depuis. Un tel mode de développement a produit une langue très homogène et très systématique. Les relations entre les diverses formes d'un même groupe d'expressions y sont restées très évidentes, et, parmi ces formes, il en est beaucoup dont la simplicité est telle qu'on peut les considérer comme des racines. Tous ceux qui ont quelques notions d'arabe savent qu'il ne faut jamais chercher dans le dictionnaire un mot de cette langue sous la forme même sous laquelle on l'a rencontré, mais qu'il est nécessaire de remonter au verbe dont ce mot est dérivé, parce que la troisième personne du singulier masculin du passé de chaque verbe étant la forme la plus simple est considérée comme racine, et toutes les formes analogues plus complexes : nom, adjectif, adverbe, sont rangées à sa suite. Ceux qui les premiers firent la théorie de la langue arabe remarquèrent bien vite les liens qui unissaient les diverses formes dérivées d'un même verbe, ils observèrent également que la plupart des dérivations s'opèrent suivant un

mode uniforme ; que, par exemple, dans un verbe trisyllabique pourvu d'un *a* à chaque syllabe, le substantif et les adjectifs dérivés comptent deux syllabes dont la première prend un *a* et la seconde un *i*. Sans recourir comme nous à l'étymologie, sans rechercher, comme nos grammairiens les moins philologues l'ont fait, à travers tous les idiomes morts ou vivants du même groupe, les formes essentielles de la langue qu'ils parlaient, ils érigèrent donc en règles ces relations, si fréquentes qu'elles leur semblaient constantes, et ils dressèrent une série de modèles d'après lesquels tous les dérivés devaient se former.

L'œuvre n'alla pas sans de graves difficultés, car la langue arabe, pas plus qu'aucune autre langue, n'est indépendante ni homogène ; elle appartient au groupe sémitique, de telle sorte que certains de ses mots se rattachent directement à des mots hébreux ou syriaques dont les grammairiens arabes n'avaient aucune idée. Actuellement encore, on étonnerait fort nombre de cheikhs, choisis même parmi les plus savants, en leur disant que leur langue est proche parente du syriaque ou de l'hébreu. L'étude des langues étrangères, surtout de celles d'entre elles qui se rapprochent le plus du dialecte koreichite, n'a jamais été en honneur chez les Arabes : ils étaient des conquérants, ils pouvaient, ils devaient même imposer aux vaincus la langue divine dans

laquelle étaient rédigés les textes sacrés. Au surplus, cette langue était si riche comme vocabulaire, comme formes et même comme littérature, qu'elle offrait une ample moisson à l'esprit le plus enclin aux études linguistiques. Les grammairiens arabes se cantonnèrent donc dans leur langue : là même où ils furent arrêtés par des lacunes, là où les formes simples manquaient, ils forgèrent de toutes pièces des chaînons intermédiaires sur le modèle des formes naturelles, sans soupçonner les causes historiques ou philologiques de ces formes : migrations, conquêtes, relations diplomatiques, principe du moindre effort..., sans concevoir même l'idée d'aller chercher les formes véritables dans les idiomes voisins.

Le résultat de ce travail est incorporé dans le *sarf*. Et c'est là que se trouve la principale différence qui sépare cette partie de la grammaire arabe de la grammaire française. Il y entre une étymologie assez sèche, strictement limitée à l'arabe, formulée dans des règles fixes, définitives et souvent d'ailleurs arbitraires, comme c'est le cas pour la plupart des règles grammaticales.

L'importance capitale que donne à la grammaire arabe sa qualité de clef de toutes les sciences islamiques lui a fait attribuer une place prépondérante dans le programme des medressehs. Les huit premières années du séjour d'un étudiant qui compte achever son cycle normal

d'études lui sont en grande partie consacrées. Au risque d'anticiper sur les chapitres suivants, on nous permettra d'insister un peu dès maintenant sur la façon dont cette discipline est enseignée.

La méthode suivie est en effet typique et les défauts en sont plus évidents que dans toute autre partie de l'encyclopédie musulmane. Cet enseignement se donne uniquement au moyen de la lecture et de l'explication de *matns*, de leurs gloses et des commentaires de celles-ci, en commençant par un traité classique relativement court pour prendre ensuite un ouvrage plus développé, puis, une fois l'explication de ce livre « moyen » achevée comme celle du « petit », aborder enfin celle du « grand » livre, qui répète avec plus de développements ou de diffusion ce qu'ont exposé les deux précédents. Les ouvrages les plus usités sont l'*Adjrroumiya*, de Sauhadji, qui jouit d'une vogue énorme dans tout le monde musulman, et l'*Alfiya* d'Ibn Malek. Ce compendium condensé en mille vers, dont la cadence facilite le travail de la mémoire, a été commenté par Akil el Achmouni. Citons encore le *Moghani el labib* de ibn Hicham, le *Kafiah* de ibn el Hadjib, chacun d'eux comportant plusieurs commentaires.

Tout se borne donc à la lecture et à l'explication de ces textes. Quand l'élève a compris le sens et s'est mis dans la tête les formules qui expriment plus ou moins nettement les règles compli-

quées du sarf et du nahou, il croit n'avoir plus rien à faire. Il quitte la medresseh après douze ou quinze ans d'étude, non seulement sans avoir entrepris un seul exercice de rédaction, mais même sans savoir en quoi consistent les analyses grammaticales ou logiques familières à nos écoliers. Le livre par excellence, nous l'avons déjà dit et redit, est le Coran. Une observation attentive des richesses verbales de ce trésor du langage, faite même sans méthode, produirait sans doute dans une certaine mesure, bien que plus lentement, l'effet de ces travaux d'application si elle n'était vue de fort mauvais œil, sinon même condamnée. Le Coran ne saurait être expliqué, même à ce point de vue, que pendant les leçons, professées en assez petit nombre d'ailleurs, sur la discipline spéciale dénommée *Tafsir al Koran* (exégèse coranique) et qui ne traite qu'incidemment les questions grammaticales. Pour ce qui est des ouvrages de pure littérature, les talaba ne les lisent pas ; ils n'ont pas trop, disent-ils, de tous les instants de leur journée pour suivre les leçons, lire et relire leurs traités classiques, les seuls livres vraiment utiles. Pour eux, l'étude du sarf proprement dit se limite donc à apprendre, autant que possible par cœur, les règles et les formes-types.

Celle du nahou se poursuit d'après la même méthode qu'une certaine pédanterie sophistique, fruit d'une grave erreur philologique, rend encore

plus défectueuse. J'ai observé que la syntaxe arabe recourt toujours au mécanisme du raisonnement pour expliquer celui de la parole. Cette notion, en elle-même bonne et féconde, est devenue une préoccupation tellement exclusive qu'il en est résulté, outre des erreurs innombrables, une complication inextricable et un raffinement vraiment puéril. Il ne faut pas oublier que si, dans toutes les langues, une logique spontanée et instinctive a présidé à la formation de la syntaxe, beaucoup de tournures, et souvent les plus expressives, n'ont d'autre origine que l'usage, quelque faux raisonnement populaire, voire le caprice d'un auteur. On en trouve dans la langue arabe comme dans les autres. Vouloir les rattacher à des causes logiques, c'est faire un fâcheux usage de son érudition et de son ingéniosité, sans autre résultat que d'obscurcir et d'embrouiller les règles qu'il faudrait exposer et expliquer.

La méthode que je critique est déjà ancienne, ses vices n'avaient point échappé à Ibn Khaldoun. « Les habitants de l'Occident, dit cet auteur, ont assimilé l'art de la grammaire arabe aux sciences théoriques, la regardant comme un objet de pures discussions spéculatives... Ainsi cet art s'est réduit chez eux à n'être pour ainsi dire qu'un recueil de règles tirées de la logique et de la dialectique, et ne permet d'acquérir ni les idiotismes de la langue, ni la faculté de s'en servir... Ceux qui,

dans ces contrées, possèdent par cœur les règles de la théorie sont tout à fait étrangers à la faculté de bien parler arabe... Ces règles théoriques ne sont pourtant que des moyens de faciliter l'enseignement ; on les a appliquées à un usage auquel elles n'étaient point destinées; on en a fait une science de théorie et on a négligé le fruit » (1). Depuis lors, le mal est loin d'avoir diminué; sa nature et ses effets sont signalés avec verve et courage par un jeune et savant cheik auteur d'un ouvrage récent sur l'enseignement et les sciences islamiques (2). « La grammaire ne doit pas être étudiée pour elle-même, mais seulement en vue d'apprendre à lire et d'acquérir un style correct. Ce n'est point une science rationnelle, elle est fondée sur l'audition d'après l'héritage que nous ont laissé les Arabes. Son importance n'est pas infinie. S'inspire-t-on de ces idées à El Azhar? Nullement. On y perd à cette étude un temps énorme qui permettrait d'acquérir dix autres sciences, et cela sans résultat. Quand il a passé à étudier je ne sais combien de traités huit années au moins, à raison de quatre heures par jour, deux consacrées au cours, deux autres à la préparation de celui du lendemain, il ne sait pas parler une langue correcte ni même lire couramment. Si vous lui posez quelque question grammaticale,

(1) *Prolégomènes*, III, p. 318 319.
(2) Mohammed Ibrahim el Ahmadi el Zaouahiri, Tantah, 1904.

il vous répondra : « Je n'ai pas cela dans ma tête. » Comment en serait-il autrement ? Les questions qu'il aborde sont des curiosités inutiles et semblent avoir été posées dans le but d'exercer les étudiants à la philosophie et de développer ainsi leur intelligence ; mais ces recherches ne la développent pas du tout, au contraire elles l'exercent à rechercher des causes oiseuses et imaginaires. »

II

LOGHAH

Une discipline intimement liée à la précédente est la *loghah*. Le mot *loghah* a deux sens. D'une façon générale, il s'applique à toutes les études qui se rapportent à la langue et à la littérature et équivaut presque à notre expression belles-lettres, sans pourtant se confondre avec le mot *adab* (littérature), qui est plus étroit et plus précis. On dit par exemple d'un homme qu'il est ami de la loghah pour indiquer qu'il s'intéresse aux questions littéraires et linguistiques. Au sens technique, loghah désigne une science spéciale et bien définie, la lexicographie, soit la discipline qui a pour but d'assigner à chaque terme sa signification propre ou métaphorique. Ainsi défini, la loghah pourrait, suivant la remarque d'Ibn Khaldoun (1), disputer la

(1) *Prolégomènes*, III, p. 308.

première place à la grammaire. Imaginerait-on en effet les textes sacrés, abstraction faite des paroles qui les expriment ? » Mais, ajoute notre auteur, la connaissance pure et simple des mots est trop naturelle et trop spontanée pour nécessiter un enseignement comparable à celui qu'impose la connaissance de la disposition des termes dans la phrase, des changements d'inflexion dont ils sont susceptibles suivant le sens du discours. Et en effet, la loghah n'est pas enseignée aux étudiants des medressehs, tout au moins spécialement. Et pourtant, la lexicographie arabe est étudiée avec soin, parfois avec ardeur et même avec passion par ceux qui se piquent de posséder la langue du Coran. Aussi, les moudariss, quel que soit le sujet de leur enseignement, ne perdent-ils pas une occasion d'en communiquer en passant quelques questions à leurs élèves. C'est que le vocabulaire arabe se caractérise par une telle richesse que nul ne peut se flatter de le posséder complètement. Toute idée est traduite par une expression générale, mais qui est inapplicable aux formes particulières de cette idée. Par exemple, l'adjectif *abiad* indique ce qui est blanc, mais ne saurait désigner un cheval blanc, un mouton blanc, un homme blanc. Dans chacun de ces cas, il existe une expression spéciale qu'il faut connaître si l'on ne veut pas violenter la langue » (1).

(1) Ibn Khaldoun, *loc. cit.*, III, p. 319.

Déterminer le sens propre de chaque mot, n'est pas toute la loghah. Qui veut se dire maître de la lexicographie arabe doit avoir exploré le vaste domaine des métaphores. Le mot vin a pour synonyme près de deux cents métaphores et il en est de même pour le lion. Toutes ces métaphores sont tellement éloignées du sujet auquel on les applique que le simple raisonnement ne permet jamais de deviner leur sens et qu'elles doivent être recueillies et étudiées soigneusement. On pourrait donc appeler la loghah dans son sens propre et restreint une sorte de rhétorique pratique.

BALAGHAH

Le mot balaghah, que M. de Slane traduit par « science de la réalisation », désigne un système de définitions et de règles fort analogue à celui qu'exposent nos traités de rhétorique, mais à la fois moins spécial et plus restreint. Aristote concevait la rhétorique comme la théorie de l'art oratoire. Son traité ne se limite pas à la théorie des preuves, des arguments, des figures et des parties du discours, mais fait une large place à l'étude des mobiles qui doivent inspirer l'orateur et à la psychologie des personnes qu'il s'efforce d'intéresser, de convaincre, d'émouvoir. Les disciples, anciens et modernes du Stagirite : Cicéron, Quintilien, Crevier, Rollin, Blair, ont marché sur

les traces de leur maître, ils ont écrit sur l'élocution et sur les convenances oratoires. Les matns de *balaghah* sont simplement consacrés au style et à la composition littéraire, sans que leurs auteurs distinguent l'écrivain de l'orateur, sans qu'ils se proposent de donner autre chose que des règles et des exemples. Tous ces traités sont traditionnellement divisés en trois parties. La première (*mâani*) a pour objet l'emploi des formes, des tournures de langage, des expressions nécessaires pour indiquer les événements et les circonstances. Plus simplement, c'est l'analyse de la proposition et l'énumération de ses différentes formes : énonciative (*khabar*), impérative, complète ou elliptique, invertie, définie ou indéfinie (*tarif* ou *tankir*), générale ou particulière, composée de termes séparés ou de termes unis par une conjonctive, précise, concise (*igaz*) ou prolixe (*itnab*), etc.

La seconde partie de la balaghah se nomme *baïan ;* elle a pour objet les diverses sortes de métaphores, la métonymie, les tropes, l'allégorie.

Enfin la troisième, *badia*, énumère les ornements et les embellissements dont le discours est susceptible : sous-entendus, expression à double entente, idée exprimée au moyen d'un proverbe, louange présentée sous la forme d'une vitupération, insulte déguisée en louange, hyperboles, antithèses, jeux de mots, parallélismes, assonances, allitérations, etc.

OUADA

Moins bien délimitée que la précédente, la discipline connue sous le nom de *ouadâ* (désignation) est un mélange assez confus de grammaire, de rhétorique (plus exactement de balaghah) et de logique. Le traité de ouadâ que j'ai sous les yeux est intitulé : « Commentaire du collier de perles, par Abd el Malek ibn Abd el Wahab el Fotni » (1). Voici quelques-uns des paragraphes de sa table des matières :

Du genre. — Sens du *masdar* (nom d'action). — Opinion des grammairiens sur le mot al (le) ; le mot al chez les savants qui s'occupent du *baïan*. — Différences entre l'absolu, le général, le particulier et le relatif. — Les différents termes. — L'universel et le particulier. — Différences entre le verbe et le *mouchlak*..., entre le pronom et le nom, etc., etc.

On le voit par ces citations, en définissant le ouadâ une philosophie de la rhétorique et de la grammaire combinées, on en donnerait une idée qui ne serait pas trop inexacte.

VERSIFICATION (KAFIYAH) ET MÉTRIQUE (AROUD)

A la suite des disciplines qui ont trait à la grammaire ou à la littérature, il faut mentionner

(1) *Chareh akd el Gaali.*

en passant la versification (kafiyah) et la métrique (âroud) dont les experts, non seulement maîtres, mais étudiants, communiquent volontiers les secrets à leurs disciples ou à leurs camarades. L'art des vers est encore très cultivé en Egypte, et ceux qui y réussissent ne sont pas peu fiers de leur talent. La notion de ses rudiments est presque indispensable à tous les *talaba* parce que nombre de *matns*, tels que l'*alfiya* cité plus haut, ont été écrits en vers et que pour les apprendre facilement par cœur, il faut savoir scander. Il en est de cet art comme de celui des lectures du Coran. Impossible de les acquérir par la seule théorie. Aussi, ceux qui les enseignent procèdent-ils par exemple plus que par précepte. Ils expliquent sans doute phrase par phrase les traités de versification ou de métrique qui servent de base à leurs leçons, tels que *el Kafi* de el Kinaï, *el Manzoumah* d'el Sabban, mais ils ne s'en tiennent pas là et, après les règles, donnent des applications en citant des vers, en les scandant et en les critiquant non seulement au point de vue de la versification, mais au point de vue du goût. Exception presque unique et inéluctable à la méthode suivie dans les medressehs.

III

LOGIQUE

On ne saurait exagérer l'importance de la place occupée par la logique dans l'encyclopédie scolastique. Toutes les disciplines, matière de l'enseignement actuel des medressehs, en sont profondément pénétrées. La grammaire arabe est une logique du langage ; la balaghah et l'ouadâ sont un mélange de rhétorique et de logique, la majeure partie de la science des sources du droit musulman détermine l'application des facultés de l'esprit à l'interprétation du Coran et de la tradition prophétique. La plupart des traités de théologie consacrent d'assez longs développements à l'usage de ces facultés dans la mise en œuvre des vérités divines.

Nul doute que longtemps la logique, prise en elle-même, n'ait été étudiée avec autant d'ardeur en Orient qu'en Occident dans les académies et dans les écoles. J'en veux pour seules preuves l'œuvre des philosophes arabes et le très grand nombre de *matns*, les uns élémentaires, les autres développés, consacrés à cette science et actuellement encore en honneur, sinon en usage dans les medressehs.

Il n'en est plus du même aujourd'hui et l'étude régulière, méthodique de cette science laisse la majorité des talaba assez indifférents. Ces jeu-

nes gens, qui se destinent aux professions pédagogiques ou juridiques, réservent leur temps à la grammaire ou à la rhétorique, qu'ils enseigneront, au droit qu'ils appliqueront. La logique arabe formelle ou *mantek* est néanmoins enseignée par d'assez nombreux professeurs et elle influence, au moins indirectement, même ceux qui ne se mêlent qu'à l'occasion et par accident aux auditeurs ordinaires, assez rares, de ses cours. Elle offre cette particularité remarquable d'être d'origine étrangère. Tous les ulema le savent et, s'ils voient dans la révélation la source des diverses disciplines tant instrumentales que finales, ils font exception pour le *mantek*, dont Aristote est à leurs yeux le créateur. Reste à préciser ce qu'est leur système de logique et en quoi il diffère de celui du « Premier Maître » (1).

L'élaboration de ce système doit être attribuée aux philosophes. Al Kindi et Al Farabi commentèrent l'*organon* d'Aristote dont les traités, y compris la rhétorique et la poétique, furent, dit-on, classés par Al Farabi. Survint Avicenne qui a, selon toute vraisemblance, contribué plus qu'aucun autre à faire de la logique le *mantek*. Le Kitab es-Chefa, l'Icharat, le Nedjat reproduisent, sous une forme claire, profonde et originale, les vérités découvertes par le Stagirite, ils les améliorent sur des points de détail et les com-

(1) El moallem el aouel.

plètent même en agitant certains problèmes tels que ceux des bases et des conditions de la connaissance, que les logiciens grecs ne s'étaient pas posés. Après Avicenne, Averroes disserta sur la logique et reprit le commentaire de l'*organon;* mais son œuvre, qui exerça tant d'influence sur la scolastique chrétienne, resta presque entièrement étrangère à la formation de la doctrine islamique, spécialement sur le point qui nous occupe en ce moment.

Les matns de mantek, présentement encore étudiés à travers leurs commentaires dans les madressehs, ne sont guère que le résumé partiel de l'œuvre logique d'Avicenne. Ces traités, de même que ceux qui condensent la plupart des autres disciplines étudiées dans ces établissements, se divisent en petits, moyens et grands (1), mais tous, avec plus ou moins de développements, les premiers brefs et secs parfois comme une simple table des matières, exposent dans le même ordre une doctrine identique. Plusieurs d'entre eux s'ouvrent par une courte introduction qui définit le mantek, en indique l'objet et très sommairement la méthode, faisant en passant comme allusion à des notions que l'ouvrage n'exprime pas,

(1) Les traités les plus usités sont, parmi les petits : El Tazib par el Sâd el Taftasani ; Isaghoudji par el Abhari (en prose) ; el Sullam par el Akhdar (en vers) ; parmi les moyens : el Chamsiya ; parmi les grands : el Mataleh, de el Armaoui ; el Bourhan par el Kalambaoui.

par exemple celle de la nature psychologique de ce que nous nommons concept. Le corps du livre est une logique formelle fort semblable à la *Logique* de Port-Royal et qui traite successivement des concepts et des termes, des propositions, du jugement, des syllogismes. Parmi ces derniers figure une sorte d'induction et d'analogie (1).

Les problèmes qui touchent autant à la psychologie et à l'ontologie qu'à la logique, celui de l'origine des idées, des idées générales, de la certitude, sont à peu près laissés de côté. Ces questions ont sans doute préoccupé non seulement les philosophes arabes, mais les théologiens musulmans (2). Les deux premières n'eurent toutefois jamais en Orient l'importance qu'elles gardèrent si longtemps en Europe. La troisième, au contraire, reçut d'Avicenne des développements que l'on peut comparer aux analyses des logiciens du

(1) D'après le grand traité de logique de Sirag eddin el Armaoui (m. en 689 h.), avec un commentaire de Kotb eddin el Razi, l'*istikra* consiste à juger tous les individus d'une espèce d'après la connaissance que l'on a d'un grand nombre d'entre eux ; le *tamsil* consiste à transporter un attribut dont l'existence est prouvée pour une chose à une autre chose grâce à une relation existant entre les deux. — Ex. Le monde est composé, donc il a eu un commencement ; il en est de même d'une maison ; tous deux sont donc l'œuvre d'un créateur.

(2) « Les théologiens scolastiques regardaient comme faux l'un des principes sur lequel roule l'art de la logique... celui de la réalité de l'universel naturel du dehors (les universaux objectifs auxquels doit correspondre l'universel subjectif qui est dans l'entende-

XIX[e] siècle et dont on trouve la trace dans les traités scolastiques. Les unes et les autres n'ont pas d'ailleurs trouvé place dans les matns de *mantek* dont j'ai eu connaissance. En simplifiant et en clarifiant la logique des philosophes afin d'en faire un des piliers de leur édifice juridico-théologique, les auteurs de ces manuels l'ont purgée de toute métaphysique. Grâce à eux, cette science est devenue, selon leur expression, un simple instrument de recherche et de découverte. On ne l'étudie plus pour elle-même, mais simplement en vue de mieux comprendre les sciences finales.

Peut-être, l'observation que je viens de faire surprendra-t-elle certains orientalistes. Des divers traités mineurs de mantek commentés dans les medressehs, celui qui semble le plus usité a pour auteur Achir eddin al Abhari, auquel est dû le fameux *Hedaya* ou Guide, l'ouvrage philosophique actuellement le plus lu dans le monde islamique, et pour titre *Isaghoudji.* On reconnaît là l'isagoge de Porphyre, cet ouvrage qui a exercé tant

---

ment) et qui se partage en cinq parties bien connues, savoir : le genre, l'espèce, la différence, la propriété et l'accident général. » (Ibn Khaldoun, *loc. cit.,* III, p. 158.) Ces théologiens (*eod. loc.,* p. 159) enseignaient que l'universel et l'essentiel étaient de simples concepts n'ayant rien qui leur correspondît en dehors de l'entendement, ou bien, disaient-ils, ce sont des *états.* Par états, les docteurs acharites entendaient certains types auxquels ils attribuaient une condition intermédiaire entre la réalité et la non-réalité. (Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe,* p. 327.)

d'influence sur le développement de la philosophie médiévale et dans lequel sont définis et analysés les cinq universaux.

Tous les arabisants qui ont parlé de l'*isaghoudji* le présentent comme une adaptation de l'isagoge (1).

Leur erreur est évidente. Pour la démasquer, il suffirait presque de comparer la table des matières des deux traités. L'isagoge traite successivement du genre, de l'espèce, de la différence, du propre et de l'accident, puis compare ces cinq concepts deux à deux. L'isaghoudji est un manuel de logique formelle conçu sur le plan qui a été indiqué plus haut et qui embrasse la totalité du sujet dont Porphyre n'a étudié qu'une faible partie. On peut même dire que l'influence de l'*isagoge* sur l'isaghoudji, si elle existe, est si lointaine et si indirecte que l'auteur du premier n'a vraisemblablement pas eu connaissance de la traduction du second. Abhari ne parle des universaux qu'en passant, et il traite du propre et de l'accident avec une grande imprécision. Bien qu'il ne se soit, pas plus que Porphyre, prononcé expressément sur la nature et l'existence des universaux, il semble nominaliste autant que Porphyre peut être dit réaliste, car il envisage les universaux comme des termes.

(1) « L'isagoge de Porphyre, dit d'Herbelot (*Biblioth. orientale*, p. 500), fut traduit en arabe et commenté par Achir eddin al Baheri... » En ce sens, Munk, *Dict. des sciences philosophiques ;* Jenker, *Aristotelis categ. græce cum versione arabica,* p. 13 ; Huart, *Littérature arabe,* p. 287, etc., etc.

Bien plus, le grand mérite de Porphyre a été d'établir nettement en quoi consiste l'extension des idées. Or, l'auteur arabe semble ignorer complètement cette notion. Non seulement il ne la mentionne pas dans un paragraphe à part, mais il ne s'en sert même pas pour expliquer le mécanisme de la conversion qu'il appelle inversion, mécanisme qui reste ainsi chez lui quelque chose d'assez mal défini. Les deux ouvrages n'ont donc de commun que leur titre.

Il est intéressant de se demander pourquoi Abhari a, pour dénommer son matn, emprunté le premier mot du titre de l'ouvrage de Porphyre. La raison en est, je crois, que la logique grecque a été connue des Arabes par l'entremise d'une collection des traités d'Aristote, le *Kitab el Fass,* (joyau) (1), formée de l'*organon*, de la rhétorique, de la poétique et en tête de laquelle figurait l'*isagoge* de Porphyre. Comme il arrive souvent, la partie a été prise pour désigner le tout. Quoi qu'il en soit, ce vocable, bizarrement arabisé, a inspiré aux lecteurs du matn d'Abhari les étymologies les plus fantaisistes. « Il désigne en grec, m'expliquait un savant cheik d'El Azhar, une sorte de rose à cinq pétales, poétique symbole des universaux ! »

— Quel usage les étudiants de la mosquée font-

(1) Ibn Khaldoun, III, p. 151-152.

ils de l'art que vous enseignez? demandai-je à ce même cheik. Le pratiquent-ils sous forme de discussion ou d'argumentation?

— Je ne vois pas l'utilité de tels exercices, répondit le savant.

Le fait est que les *talaba* les ignorent et se bornent à lire ensemble le texte des leçons avant ou après le cours ou à se le faire réciter mutuellement. En fut-il toujours ainsi? Non, autant qu'on peut le conjecturer d'après les nombreux traités *d'adab el bahs*, que les maîtres en cet art nous ont laissés et dont quelques-uns furent publiés à des dates assez récentes.

On peut traduire cette expression par « convenances dans la discussion » ; elle désigne l'ensemble des règles que doivent observer dans la recherche de la vérité ceux qui discutent, c'est-à-dire « recherchent en commun la relation qui existe entre deux choses en vue de discerner le vrai d'avec le faux » (1). Certaines de ces règles sont toutes pratiques, ce sont à proprement parler « les convenances » ou les « politesses » de la controverse. Chacune des parties doit s'abstenir de parler trop ou trop peu ; elle doit éviter les expressions étranges ou obscures, les divagations, les plaisanteries déplacées ; elle peut demander à

(1) Définition donnée au commencement du matn *d'adab el bahs* de Kamal Eddin Mohammed ibn Ahmed (manuscrit de la Bibliothèque khédiviale écrit en 964 de l'hégire).

l'autre de répéter ce qu'elle n'a pas bien compris, de définir les mots qu'elle emploie, d'établir l'exactitude de ses citations. A quel moment la discussion doit elle être considérée comme terminée et à qui l'auditoire doit-il donner raison ? Par exemple, l'*impugnans* émet une proposition et ne la prouve pas. Ou au contraire le *defensor* nie une proposition et s'en tient à cette négation.

Les autres règles, et ce ne sont pas les moins intéressantes, appartiennent plutôt à la logique formelle, dont elles sont comme la mise en œuvre. La preuve est simple, immédiate, médiate ou composée. La réfutation est directe, indirecte, par l'absurde. Quelles conditions doivent remplir l'une et l'autre pour que la certitude en résulte ? Qu'est-ce que la définition ? Quelles sont ses conditions ? Dans quel cas peut-elle être rejetée au cours d'une discussion ? etc., etc. (1). Toutes questions dont nombre d'étudiants zélés trouvent dans les ouvrages *d'adab el bahs* la réponse, qu'ils n'ont jamais l'occasion d'utiliser. Les argumentations sont depuis longtemps inconnues dans les medressehs égyptiennes, où les diverses sciences ne s'acquièrent que par la glose, la lecture et la récitation.

(1) Chahr du Risalat el Adab d'Ismail ibn Moustapha par Hassan Pacha Zada (Constantinople, 1263 h.).

CHAPITRE II

DES SCIENCES MAKASID OU FINALES

Formé par la pratique des disciplines linguistiques ou logiques, le taleb n'est pas encore apte à puiser aux sources religieuses. Pour cela, une préparation spéciale lui est nécessaire qui lui apprenne à lire et à comprendre le Coran, à reconnaître et à interpréter les traditions authentiques. Tel est l'objet de la discipline théorique et pratique dont la matière est le fond et la forme des textes sacrés.

I

L'ORTHOGRAPHE, LA LECTURE ET L'EXPLICATION DU CORAN.

La pensée divine fut transmise à Mahomet par le véhicule de la langue qu'il parlait. C'est sous cette forme, devenue par la suite sacramentelle, que les Compagnons la recueillirent. Réunies en volume comme je l'ai expliqué, les sourates nous sont vraisemblablement parvenues sans altération depuis l'édition *ne varietur* qui en fut établie par Zeid sur l'ordre d'Osman. Cette édition est totalement dépourvue des points diacritiques, des

points voyelles, des signes orthographiques qui furent inventés dans la suite pour fixer la prononciation et faciliter la lecture ; elle se signale en outre par diverses particularités orthographiques qui n'ont pas manqué d'attirer l'attention des lecteurs et dont l'étude critique, jointe à celle de l'orthographe primitive, plus ou moins complètement modifiée dans la suite, d'après les leçons différentes des manuscrits, a fini par constituer une discipline spéciale que Hadji Halfa définit dans les termes suivants : « La science qui a pour objet d'écrire le livre conformément à l'orthographe qui fut adoptée du consentement des Compagnons du Prophète lorsqu'on recueillit le Coran en un volume, cette science se nomme aussi la méthode des premiers Musulmans » (1). Ibn Khaldoun cite plusieurs exemples de mots ainsi « orthographiés contrairement à l'usage et aux règles », et il explique ces irrégularités par l'ignorance des Compagnons du Prophète. « La génération suivante, je veux dire celle des Tabiin, continue notre auteur, adopta cette orthographe et se fit un mérite de ne point s'écarter des formes adoptées par ceux qui, après Mahomet, étaient les plus excellents des hommes et qui avaient

(1) Silvestre de Sacy : Du manuscrit arabe contenant un traité sur l'orthographe primitive du Coran. *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque du roi,* VIII. p. 291 et 297 et suivantes. Sprenger est d'un avis contraire quant aux points diacritiques.

reçu de lui les révélations célestes soit par écrit soit de vive voix. En agissant ainsi, ils firent comme les personnes de nos jours qui imitent l'écriture d'un personnage illustre par sa piété ou par sa science, dans la conviction que cela porte bonheur. et qui se modèlent sur les formes qu'il a adoptées, sans se soucier si elles sont bonnes ou mauvaises. Ce qu'avaient écrit les Compagnons est donc devenu une orthographe fixe et convenue, et les savants ont eu soin d'indiquer les passages du livre sacré où ces irrégularités se rencontrent. Contrairement à ce que disent quelques hommes irréfléchis qui s'imaginent que la connaissance de l'orthographe est une perfection, ces irrégularités n'ont aucune raison et il ne faut pas leur attribuer un sens mystique comme ils ont voulu le faire... Le Prophète lui-même ne savait ni lire ni écrire » (1).

Des variantes s'introduisirent par la suite dans la façon d'écrire les mots ou les groupes de lettres en question. Ces divers points ont servi de matière à des traités dont les auteurs ont rangé sous différentes rubriques tout ce qui concernait l'orthographe du Coran et rappelé sous chaque règle tous les mots épars dans les diverses sourates où cette règle n'est pas observée ; ils sont actuellement élucidés au cours d'exégèse coranique.

(1) II, p. 397-398.

La récitation du Coran a une importance pratique beaucoup plus grande et exerce l'activité des étudiants que tente le talent fort apprécié des *korra* ou lecteurs du livre saint. L'absence, dans l'édition de Zeid, des signes par lesquels l'écriture arabe supplée actuellement les voyelles rendit inévitable des variantes que l'usage a régularisées en plusieurs systèmes de lecture. Ces méthodes, réduites à sept, formèrent l'objet d'un art particulier dont les règles furent transmises traditionnellement avant d'être formulées par écrit.

Ce qui est fort remarquable, c'est qu'elles sont toutes les sept considérées comme orthodoxes ainsi qu'en fait foi le récit suivant : « Omar entendit un jour Hicham ibn Hakm lire une sourate en prononçant certaines lettres autrement que ne l'avait fait Mahomet. Saisissant Hicham par son vêtement, il le traîna devant le Prophète, auquel il dénonça le fait. Mahomet, ayant entendu réciter la sourate dont la prononciation inusitée avait excité l'indignation d'Omar, dit : « C'est ainsi qu'elle est descendue », puis il ajouta : « Le Coran est descendu sur sept lettres » (1).

Précédemment, l'ange Gabriel ayant ordonné à Mahomet de transmettre le Coran sur une seule lettre, le Prophète avait répondu : « Je prie Dieu

(1) Recueil de el Bokhari, vol. VI, p. 97, édit. de Boulaq (1296 h.).

de venir à mon aide, mon peuple ne peut supporter cela ». Gabriel revint lui dire de prononcer le Coran sur deux lettres à son choix, puis sur trois et reçut pour réponse la même prière. Enfin l'ange étant revenu une quatrième fois, rapporta du ciel la permission de réciter le Coran d'après l'une ou l'autre des sept lettres (1).

Les premiers docteurs ont abondamment disserté et discuté sur le sens de l'expression sept lettres et sur le motif de la faculté qu'elle concède. Safahsi (2) ne cite pas moins de quarante solutions de ce problème. De ces opinions il faut écarter celle qui voit dans les sept lectures autant d'interprétations différentes du texte. Il s'agit bien de façons de prononcer tirées soit de la pratique des sept premiers et plus célèbres lecteurs du livre, soit, opinion communément admise, des dialectes les plus répandus en Arabie au temps du Prophète.

L'étude de ces diverses dictions se pratique concurremment à celle d'une sorte de psalmodie suivant laquelle le Coran doit être récité. Cet art, nommé *tadjouid,* détermine les poses de la lecture, la rapidité ou la lenteur du débit, les intonations. Les cheikhs, maîtres en cet art, y exercent leurs élèves tout pratiquement, en lisant devant eux et en leur faisant répéter ce qu'ils viennent de lire.

(1) El Bokhari, *loc. cit.*
(2) Page 4.

Telle lettre est-elle longue ou brève, ouverte ou fermée ? Ces deux lettres subissent-elles une contraction dans l'intérieur de ce mot ou se prononcent-elles d'une façon distincte ? Après quels passages convient-il que le lecteur ralentisse ou s'arrête ? Sur quelles expressions doit-il élever la voix ? etc. Ces questions et d'autres du même genre trouvent leurs réponses dans les ouvrages consacrés à cet art si sublime et si nécessaire faute duquel le Coran serait inaccessible à tant d'illettrés.

EXÉGÈSE CORANIQUE *(tafsir al Koran).*

Nulle science n'est plus auguste, nulle n'est plus périlleuse. Le Coran est écrit dans une langue incomparable qui a souvent besoin d'être expliquée aux Orientaux contemporains, même instruits ; ses versets sont animés de figures et d'images parfois difficiles à comprendre, parsemés d'allusions à des personnages ou à des événements qu'il faut connaître ; ils contiennent diverses prescriptions contradictoires, certains d'entre eux ayant été annulés par de nouveaux versets révélés postérieurement. La parole divine a d'ailleurs reçu des grands docteurs une interprétation traditionnelle qui est devenue dogmatique et dont a été tirée la majeure partie des préceptes de la foi et des règles du droit. Toute explication erronée peut ainsi induire à l'hérésie ou à la violation

de la loi les disciples du commentateur. Celui-ci court tout au moins le risque de profaner le Coran, soit en en donnant une idée insuffisante, soit en en tirant seulement de quoi satisfaire une curiosité vaine, voire sacrilège : « L'homme habile en quelque art ou en quelque science traite le Coran comme s'il avait été révélé au seul profit de ceux qu'absorbe sa spécialité. Le grammairien n'y recherchera que les applications des règles qui lui sont familières, le légiste y dédaignera tout ce qui n'est pas règle juridique, le littérateur ne s'intéressera qu'aux récits qui égaient le Livre-saint, enfin, l'hérétique s'épuisera en vains efforts dans le dessein de retirer des paroles de Dieu de quoi fortifier son hérésie » (1).

On distingue deux sortes d'exégèses coraniques, qui se caractérisent par une méthode différente : l'une, le *tafsir* proprement dit, est le résultat de la tradition ; elle explique les versets coraniques à l'aide soit des autres versets antérieurs ou subséquents, soit du sens que leur ont attribué les compagnons du Prophète, soit enfin des circonstances qui ont entouré leur transmission telles qu'elles nous sont transmises elles-mêmes par la sunna ; l'autre, le *taouil,* est basé, en l'absence de tout moyen extrinsèque, sur la seule connaissance de la langue arabe (2). Toutes deux doivent

(1) Abou Taieb el Boukhari : *Fat el Baian,* le Caire, 1300 h.

(2) Cette définition est la plus ordinaire. Beaucoup d'autres ont

être pratiquées conformément à l'opinion que l'avis des grands docteurs et le consentement de la communauté islamique ont rendue orthodoxe. Une double condition est en effet requise de celui qui entreprend de commenter le Coran : la science et le respect des interprétations orthodoxes. Le Prophète a dit : « Celui qui parle du Coran sans science aura une place en enfer », et encore : « Celui qui parle du livre de Dieu d'après son opinion commet une erreur » (1).

De telles conditions sont difficilement réalisées. Voilà pourquoi le cours de tafsir n'est professé à El Azhar que par deux moudariss seulement, le grand cheikh de l'Université et le grand moufti d'Egypte.

Nous arrivons à celles des sciences *makasid* ou finales qui sont la mise en œuvre du contenu du Coran et de la Tradition : la théologie et le droit. En effet, Dieu a révélé aux hommes, non seulement ce qu'ils doivent croire, mais aussi ce qu'ils doivent faire. Il s'agit donc, pour le fidèle préparé à ce travail, de comprendre la pensée et

---

été données de ces deux expressions. C'est ainsi que, d'après les mystiques, le *taouil* dévoilerait le sens caché des mots ou des phrases du Coran. (Commentaire de Galal Eddin, II, p. 179. Cf. Goldziher, *Die Zahiriten*, p. 132.

(1) Commentaire de El Gami, vol. III, 1re édition, p. 367.

la volonté divines à l'aide des sciences *ouasail* ou instrumentales et à la lumière de l'interprétation léguée par les guides de la communauté islamique.

II

TRADITIONS PROPHÉTIQUES (*hadis*).

Nous savons déjà que les traditions ou *hadis* sont des récits qui rapportent une déclaration de Mahomet, décrivent un de ses actes ou un de ses gestes, signalent le silence qu'il a observé en telle circonstance et dont on peut induire son opinion. Les membres de la famille du Prophète ou ses compagnons communiquèrent ces renseignements, qui furent transmis tels qu'ils avaient été reçus et ainsi de suite. Une chaîne traditionnelle s'allongea donc à chaque génération jusqu'au moment où furent rédigés les grands recueils de hadis qui font autorité. Pour qu'un hadis soit reconnu comme authentique, il faut naturellement que chaque anneau de cette chaîne ait été vérifié, car le matn ou texte de la tradition n'a de valeur que par son « appui » ou « isnad », énumération de tous les rapporteurs, depuis les premiers témoins. Une telle vérification est des plus difficiles, car l'émission de matns mensongers, soutenus par des isnad fabriqués de toutes pièces, occupa durant plusieurs années d'innombrables

imposteurs qu'inspiraient les motifs les plus divers. Avec une profondeur d'érudition admirable, M. Goldziher a décrit (1) la situation religieuse et sociale grâce à laquelle furent présentées comme vraies une si prodigieuse quantité de traditions dont quelques milliers seulement ont été retenues. Les luttes qui mirent aux prises Abassides et Alides déterminèrent la fabrication de hadis relatifs à la descendance ou à la succession de Mahomet, aux droits du califat, aux mérites religieux respectifs des divers pays de l'Islam sur le territoire desquels la dynastie régnante ou ses adversaires s'étaient fixés. Tel hadis supposé glorifie Abbas, tel autre affirme que le Prophète n'a jamais désigné d'héritier, un troisième déclare Ali et ses descendants seuls califes légitimes, un autre imagine en faveur des Omeyades, interdit toute révolte contre un calife, même tyrannique, de peur de rompre l'unité de la communauté musulmane. Un nombre presque aussi grand de traditions furent imaginées, ou tout au moins falsifiées en vue de défendre quelque dogme ou de soutenir quelque hérésie. Des visées de moralisation et d'édification, louables en elles-mêmes, ont fait prêter au Prophète bien des sentences. Tel auteur pieux présentait sous cette étiquette des hadis de son cru. D'autres imposteurs se proposaient simplement de distraire et

(1) *Muhammedanische Studien*, II, p. 18 et s.

d'amuser la crédulité des fidèles pour en obtenir de l'argent. La verve intarissable de ces saltimbanques ne reculait devant aucune énormité. Certains d'entre eux, les *muammari*, eurent l'impudence de se dire vieux de plusieurs siècles et de prétendre à la qualité de compagnon du Prophète, ce qui leur permettait de citer comme venant de lui des propos fantaisistes dépourvus de tout isnad.

De tels excès devaient déterminer une réaction. On peut leur attribuer dans une large mesure le scepticisme qui avait envahi tant d'esprits sous le règne des Omeyades et des Abassides. Vers le milieu du deuxième siècle de l'hégire, ils rendirent nécessaire une critique sérieuse, sinon des traditions elles-mêmes, du moins de leurs *asanid* (1) ou filières. Telle est l'origine de la science dite *moustalah el hadis*.

Cette doctrine établit une série de distinctions en vue de vérifier l'authenticité, non des traditions elles-mêmes, mais de la chaîne de témoignages par laquelle elles nous sont parvenues. Les critiques ne doivent pas toucher au corps du hadis, et les anachronismes qu'il peut contenir s'expliquent facilement par le don prophétique de Mahomet, et ses contradictions par l'idée de l'abrogation. Ce qu'elle examine ce sont seule-

(1) Pluriel de isnad.

ment les asanid. Les rapporteurs successifs de tel hadis ont-ils été en relation personnelle avec leurs devanciers ? Leur filière n'a-t-elle pas été interrompue par l'introduction d'un personnage imaginaire ? De qui, dans quelles circonstances, par quel procédé ont-ils recueilli les traditions qu'ils transmettent ? Quelles étaient leur probité, leur véracité, leur fidélité, leur mémoire, leur aptitude à rendre exactement ce qu'ils avaient entendu ? Suivant qu'ils possèdent ou non ces qualités en tout ou en partie,les témoins sont rangés en diverses classes et sont qualifiés *sika* (qui mérite confiance), *adl* (véridique), *daïf* (faible), *kazab* (menteur), etc. Les hadis sont pareillement classés en un très grand nombre de catégories désignées par des termes qui ont été empruntés au langage usuel avec attribution d'un sens particulier purement technique (1). On distingue ainsi les traditions saines (sahih), passables (hacen), interrompues (moucateâ), défectueuses (moallel) (2). L'authenticité d'un hadis est établie lorsqu'il y a plus de motifs de l'affirmer que de le nier.

C'est au moyen de ces règles que furent composés, entre 150 et 200 de l'hégire, les grands re-

(1) Voir la liste alphabétique de ces termes dans Slane : traduction des *Prolégomènes* d'Ibn Khaldoun, II, p. 482-485. Note sur quelques termes techniques employés dans la *Science des Traditions*.

(1) Ibn Khaldoun, *Prolég.*, II, p. 467.

cueils de hadis. Le premier en date de ces ouvrages est le *Mouwatta*, de Malek Ibn Anas, que suivirent les six recueils canoniques (1), dont les deux plus réputés sont le *Mosned*, de Mohammed el Bokhari, riche de sept mille deux cents traditions, et le *Sahih*, de Moslem.

Un vrai savant doit posséder par cœur le plus grand nombre possible des apophtegmes, matière de ces recueils. Les étudiants des medressehs ne se contentent donc pas de suivre les cours des professeurs qui se chargent de commenter les commentaires des hadis les plus importants, ils s'efforcent d'enrichir leur mémoire de ces sentences, dont ils retiennent non seulement le *matn*, mais l'*isnad*.

ILM EL KALAM (*théologie dogmatique*).

Saïd eddin al Taftasani, au commencement de son commentaire du traité de Nasafi, définit ainsi cette science : « celle du dogme et des arguments qui en établissent la vérité. » L'expression kalam n'a pas toujours eu ce sens. Etymologiquement, elle signifie discourir (et non simplement parler, *kilm)*. Lorsque les Acharites empruntèrent aux hérétiques leurs armes pour défendre contre eux l'orthodoxie, kalam se prenait dans le sens de

(1) Ceux de Bokhari, de Moslem, d'Abou Daoud, d'al Nasai, d'ibn Madja et d'al Firmidi.

spéculation dialectique, et assez souvent en mauvaise part ; elle a fini par désigner la doctrine issue des discussions scolastiques : « On a nommé kalam, dit Taftasani, la connaissance des propositions relatives à la foi, soit parce que les travaux qui les réalisent ont pour matière le discours (kalam) relatif aux questions religieuses, soit parce que ces questions, les plus nobles de toutes, sont aussi les plus fertiles en discussions et en querelles, soit enfin parce que la dialectique (kalam) donne le moyen de discuter les propositions du cheri (loi) et de convaincre les croyants de même que la logique convainc les philosophes, et que la première chose nécessaire dans la science, c'est d'apprendre et d'enseigner en discutant dialectiquement. Voilà pourquoi ce nom a désigné cette discipline, lui a été ensuite réservé et n'a plus été appliqué aux discussions non dogmatiques. Elle est donc devenue, par la force des choses, le kalam par excellence. »

L'objet du kalam est l'existence, l'essence, les attributs et les qualités de la divinité, la réalité et le caractère divin de la mission des Prophètes. Cette science n'est que l'analyse et le développement de la profession de foi islamique : Pas d'autre Dieu qu'Allah, Mahomet apôtre d'Allah ! Sa méthode, la même que celle qui servit à élaborer la théodicée chrétienne, consiste à déduire de l'idée de Dieu telle que la révélation nous la fait

concevoir, les notions qu'elle contient et à en éloigner toutes les notions qui la dénatureraient (1).

Dieu existe, car toute chose dans l'univers a pour cause une autre chose qui découle elle-même d'une cause plus élevée et ainsi de suite. On doit nécessairement concevoir une cause première et suprême qui est Dieu. C'est ainsi que l'existence du monde, qui se révèle créé parce qu'il est contingent, changeant, imparfait et limité, démontre celle du Créateur, incréé, éternel et parfait. De cette notion d'un Dieu absolu et infini, les théologiens tirent vingt attributs positifs auxquels s'opposent vingt qualités négatives, c'est-à-dire qu'il est impossible d'attribuer à la divinité. Ces attributs sont tout d'abord : l'existence, l'éternité dans l'avenir, l'éternité dans le passé, l'existence pour soi et par soi, l'uniquité (ces quatre derniers lui appartiennent exclusivement). Viennent ensuite sept attributs dits spirituels : la force, la volonté, la connaissance, la vie, l'ouïe, la vue, la parole, puis enfin sept attributs nommés virtuels (ou fonctionnels) et qui se rattachent aux précédents. On peut les exprimer en disant que le Très-Haut est puissant, voulant, sachant, vivant, entendant, voyant, parlant (2).

Les vingt qualités en contradiction avec les attributs qui précèdent sont l'inexistence, le

(1) Hadji Halfa, X, p. 228, édit. Fluegel.

(2) Traité de Snoussi sur le Taouhid.

commencement à un instant donné, le retour au néant, etc. (1).

Dieu a communiqué la vérité aux hommes par l'organe des prophètes et des apôtres. Ces hommes élus sont véridiques, ce que prouvent les miracles contenus dans le livre saint. Supérieurs à toutes les autres créatures, même aux anges, et incapables de tromper, ils sont néanmoins sujets à toutes les faiblesses et à toutes les vicissitudes de la nature humaine, telles que la maladie et la vieillesse, ainsi que le fait voir l'histoire de leur vie, Dieu ayant voulu les détacher de ce monde, démontrer par leur exemple que les biens d'ici-bas sont vils et augmenter leur récompense éternelle.

III

DROIT ET SOURCES DU DROIT

(fikh et oussoul al fikh).

Nous avons vu qu'un grand nombre des talaba, ceux qui se destinent à l'enseignement primaire ou secondaire, quittent la medresseh après sept ou huit ans de séjour consacrés presque exclusivement aux sciences grammaticales, linguistisques, logiques, dites préparatoires. Les autres, qui y restent encore plusieurs années, emploient la majeure partie de leurs temps à étudier

(1) Snoussi, sur le Taouhid.

le droit positif sans cependant négliger les sources du droit.

En effet, bien que les réformes dont l'empire ottoman a été le théâtre au cours du xix[e] siècle aient, dans une large mesure, sur le territoire égyptien tout au moins, sécularisé le droit, en remplaçant les prescriptions de l'école hanéfite, législation officielle de cette partie de l'Islam, par des dispositions empruntées aux codes français sur presque tout ce qui concerne le régime des biens, la place occupée par les légistes dans la société musulmane reste très grande. L'application des règles juridiques relatives à l'état des personnes, à leur capacité, aux successions, aux donations, aux testaments, à la vie domestique, aux relations familiales leur a été laissée. Ces étudiants s'initient donc au droit, tout d'abord parce que cette science est une partie essentielle de la religion et aussi parce qu'elle ouvre l'accès des carrières réservées aux ulema, sa connaissance constatée par un diplôme étant nécessaire à ceux qui visent une place de cadi ou de moufti, plus modestement qui désirent donner quelque consultation sur des cas de mariage, de répudiation, de partage successoral. On peut dire ainsi que les medressehs universitaires sont surtout des écoles de droit musulman.

Institué par Dieu, ce droit est contenu dans le Coran et dans la relation des paroles et des actes

inspirés au Prophète et transmis par les témoins de sa vie ; il en a été tiré par les imams, d'accord avec l'ensemble de la communauté islamique, et exprimé dans les ouvrages des quatre rites orthodoxes.

La loi musulmane s'impose donc aux hommes, qui ne peuvent ni la discuter ni l'abroger, mais seulement, quand ils sont qualifiés pour cela, l'interpréter et la commenter, après en avoir établi l'authenticité.

Ainsi s'est formée, à côté de la jurisprudence, une discipline très originale et très intéressante, celle de l'*oussoul al fikh* ou des racines du droit.

Conformément à son nom, l'oussoul al fikh indique les sources de la loi et apprend à y puiser. La loi étant le fruit d'une tradition faite directement ou indirectement, il s'est agi pour les maîtres de cette science d'extraire les règles légales des données de cette révélation. Ils y sont parvenus en appliquant toutes les sciences qui viennent d'être passées en revue : lexicologie, grammaire, rhétorique, logique, exégèse coranique, critique et explication des hadis, etc., et en formant, grâce à elles, comme une somme de tout ce qui peut servir à dégager et à exprimer les prescriptions de la loi. Les docteurs musulmans présentent ces dernières, du moins lorsqu'elles sont certaines et admises par tous les grands imams, toutes nues, presque entièrement dépour-

vues des références, des citations, des motifs rationnels ou pratiques fournis par la nature des choses ou l'équité à l'aide desquels nos jurisconsultes s'efforcent de justifier les règles qu'ils expliquent ou proposent. Elles sont obligatoires parce que Dieu les a imposées Dans quelles circonstances, sous quelle forme Dieu a-t-il fait ses commandements ? Par quelle raison peut-on prétendre faire remonter à lui une disposition juridique ? A ces questions répond l'oussoul al fikh. Le droit islamique comporte donc deux parties bien distinctes : l'une théorique, les « racines » (*oussoul*), révèle ses sources premières, ses principes fondamentaux, sa méthode; l'autre, pratique, « les branches » (*fouroû*), formule ses règles positives.

Il est à remarquer que l'horaire d'El Azhar consacre le même nombre de leçons hebdomadaires, six, à l'une et à l'autre de ces deux disciplines.

Quel est leur programme ? Les matns d'oussoul al fikh débutent généralement en recherchant ce qui est vrai, bon et juste, c'est-à-dire en posant le problème de la certitude et de la loi. La vérité, la bonté et la justice appartiennent à ce que Dieu a révélé, fait ou ordonné. Il n'y a pas à demander ailleurs la justification de l'obligation qui s'impose à l'homme de croire certaines notions et de faire certains actes. La loi est donc l'ensemble

des commandements de Dieu. Mais où et comment les hommes peuvent-ils trouver ces commandements ? Tous les imams s'accordent pour voir dans le Coran et la Sunna les réceptacles des volontés divines et pour considérer comme règle légale toute prescription qui peut en être extraite par l'instrument d'une déduction simple et directe. Une telle déduction, qui suppose en outre établis le sens des sourates ou des hadis invoqués, ainsi que l'authenticité de ces derniers, travail préliminaire dont nous connaissons déjà la grande difficulté, est rarement praticable.

Les solutions contenues dans le Coran ou la Sunna ont été presque toutes données sous une forme concrète à l'occasion d'une difficulté particulière. Il n'en est pour ainsi dire pas qui exprime une règle positive en termes abstraits et généraux. Doit-on étendre ces solutions aux cas analogues à ceux qui les ont inspirées, et si l'on admet l'affirmative, dans quelle mesure, par quels procédés de raisonnement est il licite de le faire ? Question longtemps discutée avec ardeur et à laquelle une réponse certaine n'a pas encore été donnée jusqu'ici.

Dès que la conquête musulmane eut commencé, les hommes chargés d'administrer et de juger les territoires conquis et ceux qui les conseillaient durent travailler à compléter le livre et la tradition à l'aide de leur propre bon sens, tendance

inéluctable et qui ne fut combattue en somme que dans son exagération. Ceux qui se dénommaient *asshab el hadis*, gens de la tradition, ne différaient de leurs adversaires, les *asshab el ray*, gens du raisonnement, que par le degré de leur attachement à la lettre des textes sacrés.

Dans les premiers temps, cet exercice de la raison individuelle se fit tout spontanément. Au grand imam Abou Hanifah revient, semble-t-il, la gloire d'avoir inauguré la méthode juridique de l'Islam en systématisant le kyas, source secondaire et dérivée du droit. Après lui et même de son vivant, d'autres entreprirent la même œuvre, donnant une extension plus ou moins grande au jugement individuel dont Daoud el Isfahani, fondateur d'un rite disparu, persista à nier la légitimité. Les quatre écoles orthodoxes se distinguent, nous le savons déjà, par l'usage qu'elles font, ou plutôt qu'elles ont fait du raisonnement dans l'élaboration des règles du droit.

Quoi qu'il en soit, cette mise en œuvre par voie d'extension, de généralisation ou même d'induction des données de la révélation, ne doit contredire en rien les décisions admises par l'accord des autorités juridiques *(mudjtaheddin)*, particulièrement celle des compagnons du Prophète, de leurs adeptes et des suivants de ceux-ci. Cet accord, ou *idjma*, occupe en effet le troisième rang

au point de vue de l'importance parmi les racines du droit.

Inspiré et étroitement réglé par la doctrine que cette méthode elle-même a permis aux mudjtaheddin de tirer des sources, le kyas est encore actuellement licite, pratiquement il faut le dire, dans une faible mesure.

Ce procédé consiste à rechercher la raison d'une solution d'espèce afin d'étendre celle-ci à une autre espèce qui contient le même motif de décision. Chafei l'a défini avec beaucoup de force dans le passage suivant (1) : « N'est pas fikhi (juriste) celui qui recueille les préceptes et qui choisit l'un d'eux, mais bien celui qui, s'appliquant à l'étude du livre et de la tradition, sait y découvrir une racine *(asl, oussoul* au pluriel) qui n'avait pas été trouvée auparavant et en déduire des centaines de branches. »

Le kyas est donc l'assimilation d'une chose à une autre analogue pour lui appliquer un même jugement. Son procédé essentiel est une sorte d'analogie. D'après Khaouarizmi : « cette analogie est de deux sortes : analogie de cause *(kyas illah)*, qui consiste en ce qu'une cause interne relie les deux termes de la comparaison et peut être étendue à une série indéfinie de questions ; analogie de ressemblance (*kyas*

(1) Cité par Golziher : *Die Zahiriten*, p 31.

el chabah), qui consiste en une comparaison par simple similitude » (1). C'est ainsi que la prohibition de boire le vin a été étendue à la consommation de toute substance enivrante, et que l'interdiction au prêteur de réclamer à l'emprunteur plus de blé qu'il ne lui en a livré est reconnue applicable à l'huile et généralement à toutes les choses fongibles.

En d'autres termes, ou bien on cherche une ressemblance purement matérielle, extérieure entre les deux choses dont l'une doit être assimilée à l'autre, ressemblance formelle et verbale quand il s'agit de préceptes juridiques, ou bien l'on recherche la cause de la chose qu'on veut assimiler et l'on se demande si la même cause n'est pas à l'origine de la chose à laquelle on veut l'assimiler. Dans le cas particulier des préceptes juridiques, on recherche la raison d'être de la décision donnée par le livre ou par le Prophète pour se demander ensuite si la même raison d'être s'applique au cas nouveau qui se présente. Cette raison d'être s'appelle *illah* et le fait de la rechercher dans les espèces juridiques a nom *tâlil*. Certaines écoles orthodoxes rejettent le *tâlil*, les chafeites et les tahirites notamment. Don-

(1) Passage traduit d'après un manuscrit de la Bibliothèque khédiviale du Caire. L'auteur ajoute que bon nombre de légistes confondent les deux sortes d'analogies qu'il distingue si subtilement.

nons une application : Un apprenti forgeron étant venu témoigner en faveur de son patron fut récusé par Mahomet. Par quel procédé peut-on légitimement tirer une règle de cette tradition ? En assimilant au fait qu'elle relate le fait nouveau qui se présente. Mais au moyen de quel rapport faire cette assimilation ? Si l'on s'en tient à une ressemblance formelle, on décide que l'ouvrier ne saurait être admis à témoigner en faveur de son patron. Si l'on va plus loin et si l'on interprète la décision du Prophète de façon à en établir le motif, on dira par exemple que les enfants ne peuvent témoigner en faveur du parent à la succession duquel la loi leur confère un droit parce que les uns et les autres profiteraient, au moins éventuellement, de l'enrichissement procuré par le gain du procès (1).

On le voit, si les trois principales écoles orthodoxes reconnaissent le kyas comme la quatrième source du droit, elles sont loin de s'accorder sur sa portée et sur sa méthode.

C'est pourquoi de graves dissidences séparent les auteurs qui ont traité de l'oussoul al fikh, suivant le rite auquel ils appartiennent, lorsqu'ils décrivent les procédés du kyas et déterminent les conditions que doivent remplir ses éléments.

Ces éléments sont, dans une certaine mesure,

(1) **Sawas Pacha**, *La Méthode législative de l'Islam*, p. 295.

ceux de notre syllogisme et l'on peut prétendre que la *racine* est la majeure, la *branche*, la mineure, la *cause*, le moyen-terme ou l'expression de la similitude entre la majeure et la mineure, le *jugement*, la conclusion, c'est-à-dire l'attribution à la branche du prédicat de la racine. La différence entre les deux modes de raisonnements est toutefois assez sérieuse. La majeure du syllogisme est une proposition dont le moyen terme est certainement contenu dans le grand terme : la racine du kyas est une décision émanée de Dieu ou du Prophète, presque toujours sous une forme concrète et qui doit donc normalement être convertie en une proportion générale certaine avant que la racine puisse en être extraite. Nous venons de voir que la mesure dans laquelle est licite le procédé grâce auquel cette transformation s'accomplit divise les représentants des différents rites orthodoxes, les uns étendant la solution indiquée à tous les cas, même dissemblables, où la raison de décider est la même, les autres la restreignant aux cas où les circonstances sont analogues. Cette transformation accomplie, le kyas doit remplir encore diverses conditions pour que l'on puisse en tirer une conclusion légitime. La *racine* doit être incontestable, elle doit se tirer du Livre ou de la sunna, elle ne saurait être la branche d'une autre racine, etc.; la *cause* doit être claire, ne contenir aucune contradiction intrinsèque,

ne pas être contredite par le Coran, la Tradition ou l'opinion de la communauté islamique (*idjma*), enfin, elle doit être prouvée. Qu'est-ce à dire? La majeure étant l'expression d'une vérité révélée, sa certitude est absolue et le fait que l'attribut est dans la compréhension du sujet et le sujet dans l'extension de l'attribut n'a besoin d'aucune démonstration. La *branche* ou mineure au contraire, consistant d'ordinaire dans l'énonciation d'un fait, ce fait doit être établi. Au moyen de quelle preuve? Ici le désaccord commence et ce dernier point soulève de nombreuses controverses. La preuve fournie par l'idjma ou par une prescription, explicite ou non, du Coran, n'est naturellement rejetée par personne, d'autres sont contestées, telles que l'analyse (*chabah*) ou déduction immédiate, sans moyen terme, d'une conclusion qui offre avec la racine dont on l'extrait une similitude générale évidente.

Quelle que soit la portée qu'on lui attribue, le kyas n'a pas semblé suffisant à certains auteurs d'oussoul al fikh pour caractériser tous les modes du raisonnement juridique. D'après le rite chafeite, le kyas devrait être complété par d'autres procédés de raisonnement dont l'ensemble assez disparate se nomme *istidlal*. « Les jurisconsultes désignent par cette expression tout ce qui n'est ni le Coran, ni la révélation, ni l'opinion unanime,

ni le kyas » (1), définition toute négative, si définition il y a, qui peut s'appliquer à des idées fort différentes, et tout d'abord à un procédé de l'esprit qui tient de l'association d'idées ou de la généralisation et que Djordjani définit : « la découverte dans un indice du rapport qui le rattache à la chose indiquée » (2). Après avoir ainsi défini cette opération, il en distingue diverses modalités. En présence d'un phénomène, l'homme jouit de la faculté d'en découvrir d'autres qui en dépendent. On peut, la cause étant donnée, en tirer l'effet (c'est l'istidlal du parce que) ou, l'effet étant connu, remonter grâce à lui à la cause (c'est l'istidlal du car). On peut encore trouver un effet par un autre qui découle de la même cause (3). Le feu produit de la fumée, la fumée n'existe pas sans feu, et là où il y a de la fumée, il doit y avoir aussi de la chaleur (4). Cette sorte de généralisation ou d'induction instinctive est l'istidlal proprement dit. Sous cette appellation, on range encore deux ou trois autres procédés qui portent des noms particuliers et grâce auxquels les mudjtaheddin peuvent énoncer les règles juridi-

(1) *Oussoul el mahmoul,* de Saïd Mohammed Sadik Hassan, p. 175 (juriste moderne) ; *Gam el Gaouamah,* d'Ibn el Soubki (Imprimerie Nationale, 1285 h.), p. 281. Ce dernier ouvrage est la base de la doctrine chafeite d'oussoul al fikh.

(2) *Definitiones* (édition de Fluegel), p. 17.

(3) *Dictionnaire scientifique* de Djordjani, p. 17.

(4) *Ibid.*, p. 63.

ques applicables aux espèces non encore résolues. L'*istihsan* indique la faculté dont disposent les juristes, d'après Abou Hanifah, de modifier, dans certains cas, les résultats du kyas pour suivre ce qui convient le mieux aux hommes (1).

A un degré plus élevé, cette faculté devient l'*istislah*, application d'un principe établi par Malek ibn Anas, et d'après lequel les dispositions de la loi peuvent être modifiées s'il est prouvé qu'elles sont contraires à l'intérêt général commun, car la loi divine ne saurait prescrire des règles inapplicables. C'est ainsi que les changeurs de profession peuvent légitimement échanger des monnaies en prélevant un tant pour cent, pratique interdite aux autres hommes (2).

L'*istishab* intervient enfin chaque fois qu'on se demande si une règle, édictée pour une situation déterminée, change lorsque cette situation semble elle-même quelque peu modifiée, et il prescrit d'observer la règle tant qu'il n'est pas prouvé que l'état ancien a fait place à un état nouveau. Goldziher donne de cette solution l'exemple suivant. Un gibier blessé à la chasse tombe à l'eau, on l'en retire mort. Peut-on ou non manger sa chair ? Pour résoudre cette question, il faut

(1) Djordjani. Cf. Goldziher, *Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes*, t. I. — Istihsan vient du mot ahsan, meilleur.

(2) Khaouarizmi, *loc. cit.*

avoir présents à l'esprit les deux préceptes suivants : on ne peut manger un gibier tué, on ne peut manger ni un gibier noyé ni un gibier vivant. Or, dans notre espèce, on ne saurait dire si le gibier est mort de ses blessures ou s'il a été noyé. Il faut donc le considérer comme juridiquement vivant et s'abstenir de goûter de sa chair (1).

L'ensemble des décisions prises par les autorités juridiques, à l'aide de la raison combinée avec la révélation, a été coordonné en d'assez nombreux matns dont les gloses et les commentaires sont actuellement lus et expliqués dans les medressehs. Certains des orientalistes occidentaux grâce auxquels le droit musulman a été mis à la portée des juristes européens, ont attribué un caractère tout concret à ces ouvrages, qui, à en croire M. Van den Berg, ne seraient guère en somme que des recueils d'exemples et d'espèces (2). Si une personne fait ou ne fait pas telle chose, elle a tel droit et l'autre partie telle obligation parce qu'il est résulté tel contrat de son action ou de son abstention. Voilà un exemple de la forme que les auteurs de ces manuels classiques donnent ordinairement aux règles juridiques qu'ils énoncent. M. Van den Berg observe que ce caractère appartient aussi aux textes de droit

(1) Goldziher, *loc. cit.*

(2) *Principes du droit musulman,* selon les rites d'Abou Hanifah et de Chafei, traduction de France et Damiens, p. 70-71.

romain qui nous ont été conservés, mais presque toujours, d'après lui, les légistes latins s'élèvent sans peine du particulier au général, travail de synthèse auquel répugnerait l'esprit, analytique à l'extrême, des « prudents » Musulmans que domine le respect religieux des avis donnés par leurs grands devanciers à l'occasion d'un différend.

Ces consultations ou *fetouas* des plus célèbres ulema sont pourvues d'une autorité doctrinale qui fait de la solution qu'elles indiquent la règle dans les cas analogues. Et c'est en s'y référant que les auteurs ont composé leurs traités. De là le mode d'exposition qu'ils ont adopté. Ils suivraient d'ailleurs, comme il est naturel, cette méthode d'une façon moins exclusive dans leur exposition du droit religieux, public ou administratif, que dans celle du droit proprement civil, toutes les parties de l'encyclopédie juridique étant d'ordinaire traitées par eux dans le même ouvrage.

Ces observations, assez exactes lorsqu'il s'agit de gloses et de commentaires, cessent de l'être quand on les applique aux *matns*, à ceux d'entre eux du moins que je connais. Ces traités originaux se composent de règles concises, rédigées en termes abstraits dont la forme est assez analogue à celle des articles des Codes Napoléon : définitions, injonctions, prohibitions conçues en termes généraux. Leurs *charhs* et les *hachias* de ces derniers développent les règles, les expliquent à l'aide

d'exemples empruntés aux cas élucidés par des fétouas, en tirent les applications dont elles sont susceptibles, les complètent s'il y a lieu, sur les points révélés par la pratique des affaires et peuvent être ainsi présentés avec raison comme des recueils d'espèces » (1).

(1) Le Code civil ottoman *(Medjellè)*, élaboré d'après les principes du rite hanefite par une commission de légistes musulmans et promulgué en 1285 h., est un mélange à doses fort inégales de quelques règles générales et de nombreux exemples ou espèces. (Voir la traduction française de Nicolaides. Constantinople, 1881.)

LIVRE VI

COMMENT ON ENSEIGNE, COMMENT ON ÉTUDIE DANS LES MEDRESSEHS.

FRUITS DE CET ENSEIGNEMENT.

LIVRE VI

Comment on enseigne, comment on étudie dans les medressehs. Fruits de cet enseignement.

I

Un savant cheikh d'El Azhar, homme consciencieux et méthodique, préparait ses leçons de la manière suivante. Sur une vaste table ronde pivotante, il disposait en rangées semblables à des rayons de circonférence, tous les livres où se trouvait traitée la question qu'il devait élucider : au centre l'ouvrage original (*matn*), puis le commentaire (*charh*) de ce texte, ensuite la glose du commentaire (*hachia*) et enfin l'explication de celle-ci (*takrir*). Assis à l'orientale, un papier sur les genoux, l'encrier en sautoir, le roseau à la main, il lisait soigneusement la rangée placée devant lui ; ses notes prises, il faisait pivoter légèrement la table et dépouillait de même la rangée suivante, abordait successivement toutes les autres, et arrivait ainsi, sans s'être dérangé, à passer en revue, relativement au point qui l'intéressait, je ne sais combien de couches de gloses et

de commentaires. Ce trait permet de saisir sur le vif la méthode d'exposition en honneur chez les représentants actuels de la science musulmane. Trop modestes pour tenter d'accroître l'héritage des vérités légué par les grands auteurs, ils ne se hasardent même pas à élaborer sous une forme nouvelle les notions dont ils ont reçu le dépôt. C'est tout au plus si les plus doctes d'entre eux reprennent en les modifiant, en les amplifiant ou en les résumant quelque peu, les commentaires et les gloses, végétation parasite qui recouvre, depuis des siècles, la pensée des maîtres. Ce n'est jamais qu'un commentaire, et parfois de troisième ou de quatrième main, qui sert de matière aux leçons ou mieux aux gloses des ulema. Ceux-ci suivent phrase par phrase le commentateur, qu'ils ne perdent jamais de vue et dont ils se bornent souvent à reproduire la pensée en un langage moins concis et plus moderne.

Cette pensée leur paraît si élevée qu'ils la jugent inaccessible et n'osent l'aborder directement. La glose les rebute encore, le commentaire lui-même ne les éclaire pas toujours suffisamment. Il leur faut un texte entremêlé d'un triple ou d'un quadruple réseau d'explications et d'exemples qui, autant qu'un profane peut en juger, n'éclaircissent et ne complètent guère le texte du matn et qu'ils lisent sans y ajouter grand chose de leur chef. L'abus de ce procédé a récemment pro-

voqué de vives critiques dont se sont inspirées deux ordonnances khédiviales (1) aux termes desquelles est interdite la lecture des *takarir* (commentaire de commentaire de glose), sauf autorisation du Conseil de direction de l'Université, et n'est autorisé que le commentaire des gloses *(hachia)*, mais seulement à ceux qui ont passé quatre ans dans leur collège. En pratique, il semble que ces prohibitions reçoivent de nombreuses exceptions.

Quoi qu'il en soit, ces explications des commentaires classiques se donnent en règle générale dans l'enceinte commune de la mosquée universitaire. Adossé à un des piliers, grandi par sa chaire en bois de palmier, chaque maître s'efforce de dominer le brouhaha et d'être entendu du cercle d'étudiants dont il est le centre. Cet auditoire lui reste en général fidèle. Lorsque le nouveau taleb, encore sous le coup de l'étourdissement de son voyage en chemin de fer, explore le dédale des cours et des salles de la medresseh qui doit abriter les plus belles années de sa vie, il n'a, pour diriger les premiers efforts de sa jeune bonne volonté, que les vagues recommandations du cheikh de son village. Que doit-il faire ? Pénétrer dans un des groupes compacts formés par ses nouveaux camarades, suivre sur le livre de l'un d'eux la question expliquée par le maître ; cette première leçon finie, entreprendre d'en sui-

(1) Du 4 juillet 1896, articles 22 et 23, et du 10 mars 1897.

vre une nouvelle, puis s'efforcer, durant la suspension générale des leçons, de relire le texte qu'il a entendu commenter. Rien de plus simple que ce travail entièrement passif et qui s'exprime ainsi : écouter, lire, comprendre.

Lorsqu'il est un peu familiarisé avec ses devoirs de taleb, le nouveau venu se procure les traités à l'aide desquels se fait l'enseignement des sciences qu'il désire acquérir. En sa qualité de débutant, il prend des « petits livres », c'est-à-dire des commentaires courts et succincts ou tout au moins faciles à comprendre, qu'il échangera, leur explication terminée, contre des livres « moyens » écrits sur la même matière, pour suivre enfin, quelques années plus tard, les leçons professées sur les « grands livres », ces derniers ne différant des autres que par des développements plus amples ou quelquefois une plus grande obscurité.

Toutes les sciences du programme ne l'attireront pas et, observation curieuse, son activité ne se portera que par exception vers les plus élevées d'entre elles pour s'attacher à peu près exclusivement aux disciplines pratiques. La grammaire, la rhétorique, le droit, suivant les quatre rites, forment le sujet de neuf cours au moins sur dix, effectivement suivis par lui ; la critique des hadis, l'oussoul al fikh, la morale religieuse, la théologie ne sont enseignées que par un petit nombre

de moudariss pris, ajoutons-le, parmi les plus réputés. Notre taleb s'applique aux disciplines linguistiques, parce qu'un cheikh doit, avant tout, posséder les règles de la langue du Coran ; il étudie le droit positif parce que, s'il ne vise pas un poste de professeur ou, comme pis-aller, d'instituteur, il ambitionne une place de moufti ou de cadi et que, même au cas où il deviendra simplement commerçant ou propriétaire, sa qualité de légiste diplômé lui vaudra la considération qui s'attache à un homme savant et de bon conseil. Ajoutons, raison décisive, que, normalement, la procédure de l'examen final permet de résoudre, presque sans préparation, les questions de kalam ou de tafsir el coran.

Quels maîtres élira-t-il entre ceux qui enseignent, aux mêmes heures, la grammaire ou le droit? Ceux qu'il préfèrera. Son choix ne dépendra que du hasard ou de ses sympathies. Il suivra également, au gré de sa fantaisie, les cours les plus disparates. En bonne règle, il doit étudier la grammaire, des notions de fikh et les éléments de la théologie, durant les trois ou quatre premières années de sa vie scolaire, puis la grammaire, le fikh, quelque peu de logique et de rhétorique, dans une seconde période de quatre ans ; enfin, dans une dernière période de même durée, il est admis à fréquenter les cours d'oussoul al fikh (sources du droit), de hadis (traditions

prophétiques), d'exégèse coranique (tafsir al coran) et, comme précédemment, de rhétorique et de théologie, sans parler des disciplines complémentaires ou facultatives. Ce cycle est théorique. Bien rares sont les débutants qui savent borner leur curiosité et concentrer leurs forces sur les sciences du langage pendant les premiers temps de leur séjour à la medresseh. Le plus grand nombre embrasse tout à la fois au risque de mal étreindre. Même pour ceux-là, l'étude de la grammaire, faite sans exercice pratique, par la seule lecture de traités abstraits, est on ne peut plus ardue ; elle dure d'ordinaire huit ans, parfois davantage, et les médisants affirment, comme d'un fait constant, qu'à l'expiration de ce laps de temps passé à ressasser les règles subtiles du *nahou*, la plupart des cheikhs sont incapables d'écrire une lettre correcte.

Les sciences finales sont enseignées le matin et, pour quelques-unes, dans la soirée ; les cheikhs qui professent les sciences préparatoires doivent pour la plupart se contenter des heures chaudes de l'après-midi. Les premières leçons, faites par les ulema les plus anciens et les plus illustres, commencent immédiatement après la prière du matin, c'est-à-dire de trois à cinq heures, suivant la saison ; elles portent sur l'explication des commentaires du Coran et des recueils de traditions prophétiques. Au lever du soleil,

une nouvelle série de professeurs prend la place de la première, en vue d'étudier le droit et ses principes. Cette seconde séance prend fin vers neuf ou dix heures et les étudiants restent libres tout le reste de la matinée. L'après-midi est consacrée à la syntaxe, à la rhétorique et à l'étymologie. Puis, nouveau repos et, le coucher du soleil ayant donné le signal de la prière, des cours de logique et de « convenances dans la discussion » sont professés. Certains cheikhs, absorbés durant la matinée par quelque fonction officielle, réservent pour la soirée leurs leçons de droit ou d'exégèse coranique. Chaque leçon dure une heure au moins et deux heures au plus. Chaque étudiant doit en suivre au moins trois et chaque moudariss en faire au moins deux (1), règle plus ou moins strictement observée.

En fait, nul ne peut dire combien de cours de chaque matière sont professés annuellement à El Azhar ou à Tantah, par qui ils sont professés et le nombre des étudiants qui suivent chacun d'eux, parce que nul ne le sait, pas même le grand cheikh, aucun contrôle n'étant exercé, aucune statistique dressée. Les maîtres adoptent eux-mêmes le genre d'enseignement auquel ils se vouent sans prendre en considération d'autre règle que leurs préférences ou l'idée plus ou moins haute qu'ils se forment de leur mérite. Ce choix

(1) Décision du 1er février 1896.

fait, rien ne les empêche d'augmenter ou de diminuer le nombre de leurs leçons selon leur convenance personnelle, suspendant les cours pendant un mois afin d'aller régler quelque affaire à distance, doublant au retour le nombre des heures quotidiennes afin de rattraper le temps perdu. Les étudiants agissent exactement de même. C'est la liberté la plus complète. Il en résulte naturellement un certain désordre.

Exception faite pour le texte des traditions prophétiques ou hadis, dont la source est toujours rigoureusement établie et dont les transmissions successives sont énumérées dans la chaîne des rapporteurs (ou isnad), les ulema ne disent rien de l'origine des textes qu'ils expliquent et ils transmettent telle quelle la doctrine qui y est contenue, sans se préoccuper de sa formation et de son évolution. Depuis longtemps cette doctrine est pour tous les musulmans l'évidence même. A quoi bon défendre ce qui est incontestable et incontesté? Pourquoi se préoccuper du christianisme ou du judaïsme, puisque ces religions ne font aucune tentative de prosélytisme sur les croyants? Pourquoi ranimer en les combattant des hérésies mortes et ensevelies dans l'oubli? Aussi est-ce bien rarement que le professeur de théologie se laisse aller à réfuter d'un mot, dit en passant, les erreurs contenues dans les systèmes rationalistes, ou dans le credo d'une secte infidèle.

II

Théorique, livresque et passif, tels sont les traits les plus apparents de l'enseignement des mosquées-collèges, enseignement où aucune place n'est faite aux argumentations si en honneur dans les universités occidentales du Moyen Age. Un autre caractère résulte de cette méthode. Les notions exprimées en un texte que son ancienneté rend vénérable, sont présentées comme autant de vérités complètes, définitives, en quelque sorte détachées du temps et isolées dans l'espace. Ceci est vrai même des sciences instrumentales. A plus forte raison quand il s'agit des sciences sacrées et dogmatiques dites finales. Ceux qui exposent les unes et les autres, ignorent ou négligent presque complètement l'histoire et tout ce ce qui s'y rattache. A peine mentionnent-ils incidemment, au hasard d'une explication et avec une exactitude approximative, quelque fait tiré de l'histoire religieuse :

« Les *naturalistes*, disait devant moi un savant cheikh, parlant à ses élèves, les *naturalistes* attribuent la création du monde à la condensation de l'éther et son développement à la force mystérieuse qu'ils appellent « nature naturante » et qu'ils opposent à la « nature naturée », mais ce qu'ils n'expliquent pas, c'est en quoi consiste

cette force, son origine, son action sur le monde et ses rapports avec lui ». Quelques brèves allusions dans le genre de celle que je viens de reproduire, une réfutation, d'ordinaire par l'absurde, du polythéisme, à l'occasion de la partie de la théologie consacrée à l'unité de Dieu (taouhid), voilà pratiquement à quoi se réduit cette apologétique.

Jusqu'à ces dernières années, les études dont le programme et la méthode viennent d'être esquissés, ne recevaient d'autre sanction que l'*idjaza*, sorte de certificat délivré par un cheikh et attestant que tel *taleb* avait suivi certain cours déterminé, possédait le contenu de certains ouvrages désignés, était digne d'enseigner une ou plusieurs sciences spécialement définies. Pendant la grande époque du moyen âge musulman, toute l'ambition des étudiants était de collectionner le plus possible de ces licences ; ils allaient donc d'école à école, faisant presque le tour du monde et recueillant l'enseignement de tous les savants en renom. Parfois ceux-ci leur épargnaient le déplacement en s'arrêtant eux-mêmes pour y faire des cours dans les principales mosquées qui jalonnaient la route du pèlerinage aux Lieux-Saints. C'est ainsi que Makrizi avait suivi les leçons de plus de six cents maîtres.

L'*idjaza* se délivre encore volontiers, mais n'a plus guère qu'une valeur sentimentale depuis que

des examens réguliers et méthodiques ont été institués. Ces examens sont au nombre de trois. Le premier est destiné à vérifier que les jeunes gens âgés de vingt ans, régulièrement inscrits dans les riouaks, profitent de leur séjour à l'Université ; il porte sur les sciences préparatoires : grammaire, rhétorique, etc., et confère en cas de succès la dispense du service militaire. Le second peut être subi par les étudiants qui justifient de huit années d'études, devant un jury composé de trois ulema de rites différents présidés par le grand cheikh de la mosquée ou par son suppléant et désignés par lui (1). Les candidats admis reçoivent un certificat dit de capacité qui leur permet de postuler une place d'*imam*, chef de prière dans les mosquées, de *khatib*, prédicateur, ou d'instituteur. Enfin, la justification de douze années d'études consécutives dans toutes les branches scientifiques permet de postuler un diplôme de « savant » que confère un jury de six ulema à El Azhar, de trois seulement dans les autres universités, présidés par le grand cheikh, empruntés aux trois principaux rites dans la proportion d'un tiers pour chacun d'eux, et auxquels on adjoint un cheikh hanbalite si le candidat appartient à ce dernier rite (2).

Ce diplôme est divisé en trois classes. Pour

(1) Ordonnance du 1er juillet 1896, articles 27-33.
(2) Ordonnance du 1er juillet 1896, articles 34-36.

attribuer l'une ou l'autre, le jury tient compte, en premier lieu, de l'intelligence plus ou moins vive du texte expliqué, manifestée par le candidat, en second lieu de la connaissance plus ou moins étendue de la science traitée par ce texte que révèlent les questions à lui posées incidemment par les examinateurs (1). Un certain temps avant l'épreuve, celui-ci est prévenu des points différents de chaque matière sur lesquels elle portera. Sauf dans les medressehs d'Alexandrie, récemment réorganisées, l'examen est oral, sa durée est indéterminée et peut aller jusqu'à dix heures et même plus. Les examinateurs sont rangés en face de l'examiné qu'encadrent en cercle ses camarades. Le futur docteur commente le livre qu'il a entre les mains, exactement comme le font les professeurs ; les membres du jury questionnent, argumentent à la manière des étudiants. En cas d'insuccès, le candidat ne peut subir un nouvel examen qu'après un délai de deux années ; un second échec lui laisse la ressource de se représenter à l'expiration d'une nouvelle année. Si alors il échoue, il doit quitter l'Université. La même mesure est prise contre lui s'il a laissé passer les deux années consécutives à son premier échec sans subir une nouvelle épreuve (2). La durée des études ne peut, dans tous les cas,

(1) Ordonnance du 1er juillet 1896, article 45.
(2) Ordonnance du 1er juillet 1896, article 51.

dépasser quinze ans (1), sage innovation grâce à laquelle se trouve supprimée, sans effet rétroactif, il est vrai, cette classe de vieux étudiants qui, entrés à la mosquée pour suivre la classe enfantine, n'en sortaient que pour être portés au cimetière. Il m'a été accordé d'assister à l'un de ces examens. Le texte commenté devant moi fut le premier verset du Coran : « Au nom de Dieu clément, miséricordieux. » Le jeune homme analysa grammaticalement la phrase, donna toutes les étymologies que lui demandèrent les examinateurs, expliqua le sens religieux de cette invocation et énuméra les principales circonstances dans lesquelles on doit la prononcer, ou au contraire, s'abstenir de le faire, ce qui fournit aux cheikhs du jury l'occasion de poser de nombreuses questions. Lorsque cette explication eut duré environ une demi-heure, et après cinq minutes de délibération, le jury proclama l'admission du candidat que ses camarades embrassèrent chaleureusement.

III

Quel profit avait retiré cet heureux candidat de ses quinze années d'études universitaires, achevées à un âge où, dans nos pays, on fait depuis

(1) Ordonnance du 1er juillet 1896, article 24.

longtemps déjà œuvre pratique ? C'est ce dont un Européen peut malaisément se rendre compte. Si nous interrogions les ulema qui ont eu l'occasion de comparer le vieux système, grâce auquel ils se sont formés, aux méthodes en usage dans les écoles supérieures du Caire organisées à la moderne, ils reconnaîtraient unanimement et sans hésiter que notre nouvel *alim* a perdu beaucoup de temps sur les nattes de la *medresseh* et aurait pu aisément entrer en carrière six ou sept ans plus tôt, porteur d'un bagage de notions moins encombrantes mais plus utiles que celles dont il est muni.

Cette opinion n'est pas nouvelle ; Ibn Khaldoun appréciait déjà de la même manière la durée interminable de l'enseignement donné de son temps dans les écoles du Maghreb. « Par l'effet de l'instruction défectueuse qu'ils ont reçue, de l'interruption des bonnes traditions académiques *et aussi de l'usage exagéré de tout apprendre par cœur...* le temps pendant lequel les étudiants doivent demeurer dans les collèges est fixé à seize ans, alors que cinq années seraient un minimum suffisant... Ce laps de temps est devenu nécessaire dans le Maghreb pendant les derniers siècles, à cause de la difficulté d'y acquérir la faculté scientifique *qui résulte uniquement de l'imperfection du système d'enseignement* » (1).

(1) *Prolégomènes*, traduction de Slane, II, p. 444.

Cette imperfection tient elle-même à deux causes principales qu'ont eu pour but de supprimer ou tout au moins de diminuer les ordonnances khédiviales dont j'ai cité les dispositions. La première est l'ignorance, le plus souvent presque complète, des jeunes hommes qui rentrent dans la medresseh. Sachant seulement lire et écrire, ne connaissant la langue littéraire que par les versets du Coran emmagasinés machinalement dans sa mémoire, le *taleb* doit consacrer ses premières années de cours à des études que l'absence à peu près complète, jusqu'à ces derniers temps, de toute école secondaire arabe ne lui a pas encore rendues accessibles et qu'il fera dans de très mauvaises conditions.

Fort heureusement, les grands et incessants progrès réalisés en Egypte par le service de l'enseignement primaire et la création récente dans ce pays d'écoles secondaires de langue arabe, tendent chaque jour à pourvoir les medressehs de sujets en possession des notions préliminaires indispensables.

Bien plus complexe, la seconde cause de cette imperfection doit être cherchée dans le caractère tout passif et machinal des études qui viennent d'être décrites. Entièrement abandonnés à eux-mêmes, ceux qui s'y livrent se bornent à suivre diligemment des cours dans toutes les sciences « finales et accessoires », à repasser les com-

mentaires sur lesquels portent les explications du professeur, en les retenant, autant que possible, par cœur. La mémoire ne laisse ainsi presque aucune place au raisonnement et à l'imagination. C'est pourquoi, dit encore Ibn Khaldoun (1), « en se donnant une peine bien superflue pour surcharger ainsi leur mémoire, les étudiants n'acquièrent rien d'utile en ce qui touche la faculté de faire valoir ces connaissances et de les enseigner ». L'auteur des *Prolégomènes* aurait pu ajouter que personne n'apprend au taleb à user de cette faculté et ne lui donne l'occasion de faire œuvre spontanée et personnelle. A ma connaissance, aucune place n'est réservée, dans les mosquées, aux exercices pratiques : recherche, combinaison, expression des faits ou des idées qui sont la partie essentielle de notre discipline scolaire. Peut-être estime-t-on que cette sorte de travail n'est pas nécessaire, étant donné un système de culture qui fait consister la science dans la connaissance de toutes les décisions, de tous les commentaires et de toutes les explications des anciens docteurs. Il n'en demeure pas moins que, même dans l'exercice de cette méthode toute traditionnelle et autoritaire, la faculté de penser par soi-même, de vérifier les idées et les raisons, en démêlant celles qui sont justes de celles qui sont

(1) *Loc. cit.*, p. 443.

fausses, est encore considérable et mériterait d'être cultivée.

Je suis bien loin de prétendre que les inconvénients de ce système ne soient compensés, dans une certaine mesure, par de sérieux avantages. Le jugement que Renan a porté sur les études des séminaires catholiques devient assez juste quand on l'applique aux medressehs : « Soustrait à toute inspection, à tout contrôle officiel, ce régime est celui de la liberté la plus complète : rien ou presque rien n'étant demandé à l'élève comme devoir rigoureux, il reste en pleine possession de lui-même... Un tel genre de vie anéantit l'esprit faible, mais donne une singulière énergie à l'esprit capable de penser par lui-même... Voilà pourquoi ces établissements sont une source si féconde d'esprits distingués... La nullité même de l'enseignement qui s'y donne est, en un sens, un avantage ; l'esprit des jeunes gens conserve par là plus de liberté que dans les écoles où l'enseignement est trop réglé. La vieille scolastique qu'on y apprend est si insignifiante que personne ne peut s'en contenter et que chacun garde sa pénétration d'esprit, s'il en a, pour penser à sa guise. L'instruction positive y est, comme partout, ce que chacun se la fait » (1).

Les cheikhs sortis d'El Azhar peuvent, en effet,

(1) *Essais de morale et de critique* (sur Lamennais), pages 149-150.

s'enorgueillir des hommes vertueux, originaux, sagaces et érudits qu'ils comptent dans leurs rangs et dont les qualités morales et intellectuelles suffiraient à justifier le prestige séculaire et la vénération dont leur corporation est entourée, mais il est clair que les études universitaires doivent être organisées en vue des esprits ordinaires qui ne peuvent se passer de méthode et de direction.

Une réforme des medressehs supérieures d'Egypte est donc très nécessaire. Les ordonnances rendues de 1885 à 1900 l'ont ébauchée modestement, mais avec un succès déjà remarquable qui ne peut qu'engager leurs auteurs à continuer l'œuvre dont ils ont posé les fondements.

APPENDICE

Ordonnances, règlements et autres documents relatifs aux Universités musulmanes égyptiennes.

Ordonnance khédiviale du 3 janvier 1895 instituant un Conseil de direction à El Azhar.

Vous n'ignorez pas que la mosquée d'El Azhar abrite la plus grande et la plus importante des écoles où sont enseignées les sciences et où la religion musulmane est étudiée. Vous connaissez la renommée dont jouit cet établissement dans le monde islamique et qui y attire une immense affluence d'étudiants venus de tous les pays. Désireux de contribuer à son progrès et à sa bonne organisation, nous avons décidé d'instituer un comité permanent qui, sous le titre de Conseil d'administration, sera chargé de reviser les règles de l'enseignement, de rétablir l'ordre dans le classement des divers groupes d'étudiants et dans la distribution des allocations à eux affectées, de fixer les attributions et le rang des ulema, ainsi que les conditions qu'ils doivent remplir pour obtenir les manteaux d'honneur, enfin, d'une façon générale, de veiller à l'adoption de toute mesure propre à favoriser la prospérité et le perfectionnement de la mosquée.

(Suit la désignation des cinq membres du Conseil).

Les premiers soins de ce Conseil seront consacrés à l'élaboration des règlements nécessaires sur les matières ci-dessus indiquées.

Aussitôt terminés en tout ou en partie, ces règlements devront être transmis au Conseil des ministres pour être examinés et soumis ensuite à notre sanction.

Ordonnance khédiviale du 1er juillet 1896 sur l'organisation d'El Azhar.

I

LE CHEIKH DE LA MOSQUÉE.

Art. 1er. — Le cheikh de la mosquée préside le Conseil de direction, il a un droit de contrôle sur la conduite de ceux qui dépendent de la mosquée, conduite qui doit être conforme à l'honneur de la religion et de la science.

Art. 2. — Il applique les lois et les décrets qui concernent la mosquée et ses dépendances, et exécute les arrêtés du Conseil d'administration.

LE CONSEIL DE DIRECTION.

Art. 5. — Le Conseil de direction se compose de cinq membres (non compris le président) nommés par décret, dont trois ulema d'El Azhar et deux ulema fonctionnaires de l'Etat.

Art. 6. — Il se réunit au moins une fois chaque quinzaine.

Art. 7. — Il prend toutes décisions touchant le règlement des études ou relatives à la direction de la mosquée, de ses attenances et dépendances... Il statue sur l'admission et le renvoi des cheikhs des riouaks (sections ou collèges) et choisit les cheikhs et les professeurs, en se conformant aux conditions prescrites par les fondateurs des ouakfs.

Art. 8. — Il propose l'usage qu'il convient de faire des revenus d'El Azhar et de ses dépendances.

Art. 9. — Il prescrit les règles à suivre dans l'attribution et la répartition des rations de pain aux étudiants en se conformant aux conditions imposées par les constituants des ouakfs. Il édicte les règlements des riouaks et détermine les obligations respectives des cheikhs et des étudiants qui en dépendent. Ces décisions sont exécutoires dès le moment de leur publication.

Art. 10. — Il peut autoriser des ulema n'appartenant pas

à El Azhar à y enseigner d'autres sciences que celles qui figurent à son programme, à la condition que ces ulema auront les qualités exigées pour enseigner à El Azhar, école musulmane.

ART. 11. — Il détermine les professeurs qui seront chargés d'enseigner les diverses sciences et répartit celles-ci entre les années du cycle scolaire.

ART. 12. — Il choisit les livres d'après lesquels les matières du programme sont enseignées... Nul ne peut lire ou expliquer d'autres livres que ceux qu'il a désignés à moins d'y avoir été autorisé par lui.

II.

CONDITIONS REQUISES DES ÉTUDIANTS POUR ÊTRE ADMIS A EL AZHAR

ART. 13. — On ne considère comme étudiants d'El Azhar que ceux qui sont âgés d'au moins quinze ans.

ART. 14. — Ceux qui désirent être admis à El Azhar en qualité d'étudiants doivent savoir lire et écrire assez bien pour être en état d'étudier les sciences ; ils doivent en outre posséder de mémoire la moitié, et, s'ils sont aveugles, la totalité du Coran. Leur capacité est examinée par un comité composé de deux des cheikhs de section et présidé par un membre du Conseil de direction.

ART. 15. — Celui qui désire être admis comme étudiant à El Azhar doit se présenter devant le cheikh du riouak ou de la rue (quartier de riouak) auquel il désire être attaché, en indiquant ses noms et prénoms, son village et les cheikhs dont il veut suivre les cours. Il doit en outre présenter son acte de naissance ou un certificat tenant lieu de cette pièce et un certificat de vaccin.

ART· 16. — Les dispositions de l'article précédent s'appliquent aux élèves du kouttab (petite école primaire) qui se trouve dans l'enceinte d'El Azhar.

III.

DE L'ENSEIGNEMENT ET DES PRINCIPES GÉNÉRAUX Y RELATIFS.

I. — *Matières du programme.*

ART. 17. — Les sciences enseignées à El Azhar se divisent en sciences finales (*makasid*) et instrumentales (*ouasail*).

Les premières sont la théologie *(ilm el kalam)*, la morale religieuse (*el akhlak ed dinya*), le droit (*fikh*), les principes du droit *(oussoul al fikh)*, l'exégèse coranique *(tafsir al Coran)*, les traditions (*hadis*).

Les secondes sont la grammaire (*nahou*), l'étymologie*(sarf)*, les trois parties de la rhéthorique *(maàni, baian, badia)*, la logique (*mantek*), la critique des hadis (*moustalah al hadis*), l'arithmétique *(hissab)*, l'algèbre *(djabr)*, la versification (*àroud*) et la métrique *(kafyah)*.

ART. 18. — Les sciences qui, actuellement, ne sont pas enseignées à El Azhàr, comme l'histoire de l'islam (*tarikh al islam)*, le style parlé et écrit *(al incha kaoulan oua kitaban)*, la lexicographie *(logha)*, la géométrie (*handassah*), la géographie (*takouim al bouldan*) et autres, s'il y a lieu, donneront la préférence, dans les résultats des examens, aux étudiants de même rang qui les posséderont.

ART. 19. — Les étudiants doivent être exercés par les professeurs aux sciences à fin pratique.

ART. 20. — La plus grande partie du temps des études doit être consacrée aux sciences finales.

ART. 21. — Les étudiants ont le droit d'étudier d'autres livres que ceux qui leur sont désignés, mais à la condition que ces livres auront été approuvés par le Conseil de direction.

ART. 22. — Il est absolument interdit de lire, durant les quatre premières années d'étude, les paraphrases et les gloses *(haouachi et takarir)* relatives aux diverses sciences ci dessus énumérées. On se contentera d'étudier le traité original *(matn)* et son commentaire *(charh)*. Après ces quatre années, étudiants et professeurs auront le droit, s'ils le désirent, de lire

le haouachi, mais ils ne pourront lire le takarir que s'ils y sont autorisés par une décision du Conseil de direction.

ART. 23. — Les étudiants ne peuvent entreprendre l'étude d'une science finale avant d'avoir étudié les sciences instrumentales qui les mettent en état de les comprendre. Ils doivent étudier les principes juridiques du rite auquel ils appartiennent respectivement.

II. — *Durée des études.*

ART. 24. — La durée des études à El Azhar est de douze ans pour ceux des étudiants qui désirent acquérir le titre d'alim. Cette durée ne peut dépasser quinze ans.

IV.

LES EXAMENS.

ART. 27. — On distingue deux examens. En cas de succès, le premier confère un certificat dit *de capacité,* et le second un certificat dit *d'alim.*

I. — *Examen pour le certificat de capacité.*

ART. 28. — Tout étudiant qui a passé huit ans au moins à la mosquée en y étudiant effectivement, peut demander à subir l'examen dont le succès confère le certificat de capacité.

ART. 29. — Le candidat adresse une demande écrite au cheikh de la mosquée, dans laquelle il indique les sciences qu'il a étudiées et le temps qu'il leur a consacré. Il joint à sa demande un certificat de bonnes mœurs.

ART. 30. — Si le cheikh de la mosquée est sûr de la vérité du contenu de la demande et de celle du certificat, il accepte la demande et ordonne l'inscription du postulant sous un numéro d'ordre, dans un registre spécial.

ART. 31. — Le comité de l'examen de capacité se compose d'au moins trois ulema ; il est présidé par le cheikh d'El Azhar ou par son remplaçant.

ART. 32. — Si l'étudiant répond bien sur toutes les sciences,

on lui délivre un certificat de capacité qui indique la note méritée par lui, relativement à chacune d'elles.

Art. 33. — Les titulaires de ce certificat peuvent être admis à exercer les fonctions d'*imam* (chef de prière), *khatib* (prédicateur, instituteur), et à enseigner dans les mosquées.

II. — *Examen pour le certificat d'Alim.*

Art. 34. — Pour être admis à suivre cet examen, il faut avoir passé au moins douze ans à El Azhar et y avoir étudié effectivement les sciences énumérées dans l'article 17.

Art. 35. — L'étudiant présentera à cette fin au cheikh de la mosquée une demande dans laquelle il indiquera toutes celles des sciences énumérées aux articles 17 et 18 qu'il a étudiées ; il joindra à cette demande un certificat de ses professeurs attestant qu'il a étudié ces sciences et un certificat de bonnes mœurs.

Art. 36. — Quand le cheikh sera sûr de la vérité du contenu de la demande et de celle des certificats, il accueillera la demande et inscrira l'étudiant dans un registre spécial.

Art. 37. — Les demandes d'examen seront présentées durant les trois premiers mois de l'année scolaire. A la fin de ce trimestre, le cheikh de la mosquée constituera les comités chargés d'examiner les étudiants.

Art. 38. — L'examen sera subi sur toutes les sciences énumérées dans l'article 17 et aussi, si le candidat le demande, sur celles qu'énumère l'article 18.

Art. 39. — Le cheikh de la mosquée prépare les questions de l'examen sur les matières suivantes : théologie, morale religieuse, droit, principes du droit, exégèse coranique, hadis, grammaire, étymologie, rhétorique et logique. Dix jours au plus et huit jours au moins avant la date de l'examen, il informe les membres du jury de cette date, de l'heure et du lieu de l'épreuve. Pendant ce laps de temps, les membres du jury prépareront les questions à poser sur les autres sciences.

Art. 40. — Le jury chargé de faire passer l'examen d'alim se compose de six ulema, deux pour chacun des trois rites principaux.

Art. 41. — Si le candidat est hanbalite, on leur adjoint un professeur de ce rite ; on leur adjoint également, s'il y a lieu, des examinateurs en possession des sciences qui ne sont pas enseignées à El Azhar. Le jury est présidé par le cheikh de la mosquée ou par son remplaçant.

Art. 42. — Pour que l'examen ait lieu valablement, il suffit que les deux tiers des membres du jury soient présents, à condition toutefois que un des examinateurs présents appartienne au même rite que le candidat.

Art. 43. — Le jury fixera le temps durant lequel le candidat sera interrogé sur chaque matière. Le président choisira la matière par laquelle commencera l'épreuve et indiquera le moment où doit se terminer chaque partie de l'examen.

Art. 44. — Chaque examinateur peut interroger le candidat à sa guise sur la matière désignée par le président durant le temps à elle assigné, mais sur cette matière seulement.

Art. 45. — En faisant passer l'examen et s'agissant des sciences énumérées dans l'article 39, on tiendra compte de deux choses : 1° de la façon dont le candidat comprend le texte sur lequel il sera interrogé ; 2° de ce qu'il possède de la science, matière de l'épreuve. Pour les autres sciences, on ne tiendra compte que de cette seconde considération.

Art. 46. — Au point de vue du résultat, l'examen comporte trois degrés.

Art. 49. — L'étudiant ne sera considéré comme du premier degré dans une des sciences énumérées art. 39 que s'il a obtenu le premier rang au point de vue de la compréhension du texte commenté et de la connaissance de la science matière de l'épreuve (art. 45). S'il n'est jugé digne de ce rang qu'à un seul de ces points de vue ou du second dans les deux, il sera déclaré du second degré. S'il s'est vu assigner le second rang dans un cas et le troisième dans l'autre ou ce dernier dans les deux, il sera considéré comme du troisième degré relativement à cette science. Et s'il n'a pas été classé, il échouera. On ne tient compte que de la connaissance de la science dans les autres matières non énumérées à l'article 39.

Art. 50. — Le candidat qui a été considéré comme du

premier degré dans les sciences suivantes : théologie, morale droit, principes du droit, exégèse coranique, hadis, mâani, logique, arithmétique, sera déclaré de première classe.

ART. 51. — Si le candidat n'est pas proclamé dans l'épreuve relative soit à ces neuf sciences, soit à deux des autres sciences énumérées article 17, il sera considéré comme ayant échoué et il pourra renouveler sa demande d'examen, conformément à l'article 52.

S'il échoue sur une science autre que les neuf principales, il peut renouveler son épreuve relativement à cette matière durant l'année consécutive à l'examen.

Si dans cette nouvelle épreuve il échoue une seconde fois, il ne peut en subir une troisième que suivant l'article 52.

ART. 52. — Ceux qui échouent à l'examen peuvent renouveler l'épreuve deux ans après l'avoir subie. Un second échec les oblige à attendre une année au moins avant d'être admis à se représenter. Cette dernière épreuve est définitive et le candidat qui n'y a pas réussi est rayé des registres d'El Azhar. Il en est de même de celui qui a laissé passer les délais susdits sans demander à être examiné de nouveau.

ART. 53. — Un certificat sera délivré aux étudiants qui auront réussi à l'examen dans un des trois degrés susindiqués.

ART. 54. — Les candidats qui n'ont pas été déclarés de première classe peuvent, un an au moins après l'épreuve, demander à en subir une seconde en vue d'obtenir une classe supérieure à celle dont ils ont été déclarés dignes.

V

SURVEILLANCE DES ÉTUDIANTS. — PEINES DISCIPLINAIRES.

ART. 55. — Ceux qui désobéissent au règlement, à une décision du Conseil de direction ou aux ordres du cheikh de la mosquée encourent une des punitions suivantes.

ART. 56. — Les peines disciplinaires, sont : l'avertissement, la suppression temporaire du droit aux rations de pain,

sa suppression perpétuelle, le retard de l'attribution de ce droit, le retard dans l'attribution du droit d'être logé dans un riouak, la suppression temporaire ou perpétuelle du droit aux allocations pécuniaires, l'annulation d'une partie du séjour à El Azhar exigé comme condition de l'exemption au service militaire, en vue de diminuer la chance de l'étudiant à l'obtention de cette dispense, l'annulation d'une partie du temps d'étude effectivement passé à El Azhar, en vue de retarder la date à laquelle l'étudiant aurait été admis à subir l'examen, la radiation des registres d'El Azhar, mesure qui entraîne déchéance de tout droit particulier aux habitants de la mosquée.

Art. 57. — L'avertissement, la suppression temporaire du droit aux rations de pain, le retard dans l'attribution de ce droit et de celui d'être logé, la suppression temporaire du droit aux allocations seront prononcés par le cheikh de la mosquée. Le Conseil de direction infligera les autres pénalités.

VI.

Art 58. — Celui qui aura licence d'enseigner à El Azhar aura le droit d'enseigner dans toutes les écoles égyptiennes de ce genre.

Art. 59. — Si quelqu'un n'a pas étudié à El Azhar et a la réputation de posséder à fond les sciences énumérées par l'article 17, il peut demander l'autorisation d'enseigner à El Azhar sans avoir à subir l'examen. Le cheikh de la mosquée doit présenter cette requête au Conseil de direction, qui décidera.

Ordonnance khédiviale du 24 mars 1885, complétée par l'ordonnance du 17 janvier 1895.

Art. 8. — Les étudiants qui auront été jugés dignes d'obtenir la licence d'enseigner la recevront de l'un ou l'autre des trois degrés suivants. Le premier sera attribué à ceux qui connaîtront à fond les onze sciences (ou tout au moins dix d'entre elles) et jouiront de la faculté de comprendre ces sciences et de les faire comprendre. Seront jugés dignes du second

ceux qui posséderont neuf ou dix de ces sciences et qui ne jouiront pas de cette faculté autant que les premiers. Au troisième degré appartiendront ceux qui sauront huit ou neuf de ces sciences et dont les dispositions n'égaleront pas celles des savants des deux classes supérieures.

Art. 9. — L'étudiant que le comité de l'examen aura jugé digne, à la majorité, d'un de ces trois degrés, obtiendra du cheikh d'El Azhar une licence d'enseigner, constatée, après qu'elle aura été approuvée par un *bouiourouldi*, au moyen d'un certificat et inscrite sur le registre de la mosquée. Les professeurs du premier degré auront le droit d'enseigner la grammaire au moyen des livres admis à El Azhar jusques et y compris le traité d'El Achmouni. Ceux du second degré jusques et y compris le traité d'ibn Akîl.

Art. 10. — Celui qui est du troisième degré et veut obtenir le second, ou celui du second désireux de s'élever au premier, en fera la demande au moyen d'une lettre au cheikh de la mosquée. Si le cheikh estime que le postulant a exercé l'enseignement de façon à se révéler digne de ce qu'il désire, il vient assister à son cours et le questionne sur la leçon professée. S'il l'en juge capable, il l'admet au degré supérieur et lui délivre le certificat conforme.

Art. 11. — Les noms de ceux qui ont obtenu la licence d'enseigner et de ceux des professeurs admis à une classe supérieure seront envoyés au ministère de l'intérieur pour être transmis au khédive et recevoir la sanction du bouiourouldi. Ce document indiquera les noms des savants qui ont fait subir l'examen.

Art. 12. — Ceux qui auront obtenu le premier degré se distingueront par un costume spécial.

Art. 14. — Celui qui, ayant obtenu un degré, aura en outre étudié une science autre que les onze ci-dessus, telle que l'arithmétique, l'algèbre, etc., et aura été examiné avec succès sur cette branche de connaissance, en présence du cheikh d'El Azhar, sera préféré aux savants de même degré dans l'attribution des subventions, la désignation aux fonctions, les augmentations d'appointement.

Décision du Conseil de direction d'El Azhar du 24 janvier 1897.

Art. 1. — Le cheikh d'un riouak ou d'une rue (hareh) dans la mosquée, ne peut être qu'un des ulema de celle-ci et doit habiter le riouak ou la rue. Si parmi les habitants du riouak ou de la rue il n'y a pas d'alim ou si personne n'est apte à remplir les fonctions de cheikh, on choisira pour ce poste un alim appartenant à un riouak ou à une rue voisins. Le tout sous la réserve des conditions imposées par le constituant du ouakf et sauf le cas où les habitants du riouak ne seraient pas égyptiens.

Art. 2. — Le cheikh du riouak ou du hareh doit observer le règlement du 15 octobre 1885, c'est-à-dire tenir un registre des étudiants, noter leurs déplacements et leurs retours, leurs absences et leurs présences, maintenir l'ordre de distribution des allocations d'après l'ancienneté, etc.

Art. 3. — Le registre prévu à l'article 2 sera renouvelé chaque année ; il portera le sceau du Conseil de direction.

Art. 4. — Les cheikhs des riouaks et des harehs sont personnellement responsables de la conduite des étudiants tant que ceux-ci s'y trouvent. Ils doivent terminer les petites querelles qu'il n'est pas nécessaire de soumettre au cheikh de la mosquée et soumettre les autres au cheikh dans le plus bref délai. S'ils apprennent qu'un étudiant a commis quelque faute, ils doivent procéder à une enquête et en transmettre le résultat au cheikh d'El Azhar.

Art. 5. — Ils seront informés par les professeurs des absences des étudiants et autres contraventions aux règlements, et ils en informeront eux-mêmes le cheikh de la mosquée.

Art. 6. — Ils doivent veiller à l'observation, par les étudiants, des conditions imposées par les constituants des ouakfs, telles que la lecture du Coran, etc.

Art. 7. — Ils percevront les revenus des ouakfs et les répartiront entre les ayants-droit ; ils entretiendront les objets qui dépendent du ouakf et adresseront chaque année le compte

de cet entretien au cheikh de la mosquée qui le transmettra à l'administration des ouakfs.

Art. 8. — Ils répondront aux demandes de renseignements qui leur seront faites par le cheikh d'El Azhar.

Art. 9. — Ils doivent obéir aux ordres du cheikh d'El Azhar et se conformer aux décisions du Conseil de direction pour tout ce qui concerne les riouaks et les harehs qu'ils dirigent.

Art. 10. — Chacun d'eux doit, pendant la journée, surveiller personnellement son riouak et son hareh quand il a terminé ses cours. Il doit également, soit en personne, soit par un remplaçant, surveiller les étudiants qui passent la nuit dans le riouak.

Art. 11. — A défaut d'un suppléant officiel, le cheikh de riouak ou de hareh qui s'absentera ou sera empêché devra faire choix d'un remplaçant et le présenter à l'agrément du cheikh de la mosquée.

Décision du Conseil de direction en date du 1er février 1897 sur les devoirs des étudiants et des professeurs.

I.

Pour ce qui concerne l'étudiant.

Art. 1er. — Il doit suivre chaque jour au moins trois cours.

Art. 2-3. — Pendant le cours il ne doit s'occuper d'autre chose que du sujet de la leçon, il ne peut parler à une autre personne qu'au professeur qu'en cas de nécessité urgente, il ne peut questionner plus de trois fois le professeur sur un même point. Il lui sera loisible, si la question lui paraît encore obscure, de solliciter du professeur de nouveaux éclaircissements à la fin du cours.

Art. 4. — Il doit observer une conduite conforme à la

religion et de nature à ne pas nuire à l'acquisition de la science. Il n'a pas le droit de travailler à autre chose qu'à ses études sans une permission du chef de la mosquée.

Art. 5. — Il doit respecter ses professeurs, ne pas élever la voix devant eux, suivre leurs leçons dans une posture correcte.

Art. 6. — Il ne doit injurier ses voisins ni par ses paroles ni par ses actes.

Art. 7. — S'il désire changer de professeur, il doit en informer le cheikh du riouak auquel il est attaché.

Art. 8. — Il doit achever l'étude du livre qu'il a commencée.

II.

Pour ce qui concerne le professeur.

Art. 9. — Le professeur doit avoir une conduite digne de servir de modèle aux étudiants.

Art. 10. — Il doit surveiller soit par lui-même, soit par une personne de confiance les étudiants qui suivent ses cours, afin de noter leurs absences et de les signaler au chef des riouaks sur le registre desquels ils sont inscrits.

Art. 11. — Si un étudiant fait quelque chose de contraire aux dispositions de ce règlement, le professeur lui donne tout d'abord un avertissement. En cas de récidive, il lui inflige un blâme. Si l'étudiant renouvelle sa faute, il l'éloigne de son cours et prévient le cheikh du riouak qui informe à son tour le cheikh de la mosquée.

Art. 12. — Le professeur doit s'abstenir d'insulter un étudiant ou de le frapper.

Art. 13. — Il doit par une bonne méthode d'exposition rendre les questions qu'il enseigne accessibles aux étudiants et s'abstenir de leur communiquer des notions étrangères au sujet de la leçon.

Art. 14. — Le professeur doit préparer ses cours, relire les livres à même d'éclairer les points obscurs de la matière qu'il traite. Mais cette préparation ne doit pas l'empêcher d'accepter une opinion exprimée par un étudiant si elle lui semble vraie.

Art. 15. — Il doit s'abstenir d'exposer aux étudiants des choses propres à embrouiller leur esprit, de citer les controverses auxquelles se sont livrés les auteurs, de mélanger les données des diverses sciences. Il peut toutefois expliquer incidemment un point à l'aide de notions empruntées à quelque autre science, mais à la condition d'être bref.

Art. 16. — La durée des cours doit être au moins d'une heure et de deux heures au plus.

Décision du Conseil de direction en date du 4 février 1897 sur les examens et l'enseignement dans la mosquée Ahmadieh à Tantah.

Art. 1. — Les professeurs et les étudiants doivent suivre toutes les dispositions du règlement de la mosquée El Azhar, se conformer à toutes les décisions du Conseil, obéir à tous les ordres du cheikh de cette école en ce qui concerne les sciences à enseigner, les livres à adopter ou à interdire, l'inscription des étudiants, leur conduite, leur assiduité, les obligations des professeurs, leurs droits et leurs devoirs envers les étudiants.

Art. 2. — L'enseignement de l'arithmétique et de l'algèbre à la mosquée el Ahmadieh sera désormais facultatif.

Art. 4. — L'examen d'aptitude de ceux qui désirent enseigner dans la mosquée Ahmadieh aura lieu suivant les dispositions du règlement d'El Azhar, sauf les exceptions contenues dans les articles qui suivent.

Art. 5. — Le jury d'examen sera présidé par le cheikh de la mosquée et formé de trois ulema désignés par ce cheikh, sauf ratification du Conseil de direction d'El Azhar, un de chaque rite, plus un membre du Conseil de direction d'El Azhar et, dans le cas où le candidat appartient au rite hanbalite, un alim de ce rite. Si le cheikh de la mosquée Ahmadieh est empêché, le jury sera présidé par le membre du Conseil de direction et les membres du jury s'adjoindront

un autre de leurs collègues. Même règle si un membre du jury est empêché.

Art. 6. — Le cheikh de la mosquée Ahmadieh enverra la décision du jury au cheikh d'El Azhar. Celui-ci la présentera au Conseil de direction de cette mosquée pour qu'il décide s'il convient de la maintenir.

Art. 7. — Le certificat décerné à un étudiant recevra le sceau du Conseil de direction, puis il sera adressé au cheikh de la mosquée Ahmadieh pour être remis au candidat dont le nom sera désormais inscrit parmi ceux des professeurs, suivant le degré qu'il aura obtenu.

Art. 9. — Tout professeur dans la mosquée Ahmadieh qui n'est pas un des ulema d'El Azhar, peut, s'il réunit les conditions exigées par les règlements, demander à subir devant le jury de la mosquée d'El Azhar l'examen qui confère le titre d'alim.

Art. 10. — Nul ne pourra enseigner à la mosquée Ahmadieh sans avoir subi l'examen requis, à moins qu'il n'ait obtenu une autorisation du Conseil de direction.

Art. 11. — La licence d'enseigner obtenue à la mosquée Ahmadieh confère le droit d'enseigner dans toutes les mosquées d'Egypte, telles qu'Alexandrie, Damiette, Dessouk, à l'exception toutefois d'El Azhar.

Décision du Conseil de direction d'El Azhar en date du 10 mars 1897, prohibant les haouachi (1) et les takarir (2).

Le Conseil de direction, faisant application de l'article 22 du règlement du 1er juillet 1896, article ainsi conçu : « Il est absolument interdit de lire, durant les quatre premières années, les *haouachi* et les *takarir*. On se contentera d'étudier

(1) La hachiah est la paraphrase du charh, qui est lui-même le commentaire explicatif du traité original ou matn.

(2) Le takrir est un commentaire polémique contenant les différentes vues, tant concordantes que dissidentes, exprimées par différents auteurs.

le traité original (*matn*) et son commentaire (*charh*). Après ces quatre années, étudiants et professeurs auront le droit, s'ils le désirent, de lire les haouachi, mais ils ne pourront lire les takarir que s'ils y sont autorisés par une décision du Conseil de direction », a décidé ce qui suit :

Art. 1er. — Durant les quatre premières années, on étudiera le *nahou* (grammaire) depuis le traité *el Agroumya* jusqu'au livre d'*ibn Akil*. Pour la législation du rite hanefite, on étudiera depuis le livre *Maraki el Falah* jusqu'au livre d'*Ayni*. Pour la législation du rite chafeite, on lira depuis le livre d'*ibn Kasim* jusqu'au *Tahrir*. Pour la législation malekite, on lira depuis le livre d'*ibn Tourky* jusqu'au *Charh el Saghir*. On s'efforcera de bien comprendre le but de tous ces livres.

Art. 2 — A partir du commencement de cette année scolaire, la lecture du commentaire d'*el Kafraoui* est absolument prohibée. On se contentera, pour l'étude du *nahou* en première année, du matn d'*el Agroumya* que le professeur lira plusieurs fois dans le courant de cette année et qu'il expliquera copieusement en donnant des exemples appropriés aux règles de la langue arabe et proportionnés au développement de l'intelligence des élèves.

Art. 3. — Au début de chacune des quatre premières années, les professeurs doivent, en commençant l'enseignement du droit, expliquer un petit traité de *taouhid* (théodicée). Ce traité se réduira à l'énumération des dogmes fondamentaux et les démontrera par des preuves convaincantes, mais sans recourir aux arguments dialectiques. Ils termineront chacune de ces quatre années par l'enseignement d'un petit traité de morale, tel que le *Bidayah el Hidayah* de el Imam, de sorte que l'enseignement de ces deux traités encadre celui du fikh, ainsi que cela s'est déjà réalisé dans certains ouvrages de droit, de rite malekite.

Art. 4. — Les livres qu'on a coutume d'expliquer pendant les vacances, comme le *Senoussya*, le *Saouharah*, le *Samarkandija*, le *Sullam*, l'*Isaghoudji*, le *Tahzib*, le *Kotb*, la *Rahabbyah*, et autres de même degré relatifs à toutes les sciences, doivent être lus sans *haouachi* et tout au plus avec leur *charh*.

Décision du Conseil de direction d'El Azhar relative à l'enseignement et aux examens dans le port de Damiette en date de 1897.

ART. 1er. — Le cheikh des ulema de Damiette a le droit de surveiller leur conduite pour qu'elle reste conforme à la science et à la religion. Il doit exécuter toutes les décisions du Conseil d'El Azhar relatives, soit aux professeurs ou aux étudiants, soit au régime des études. Il a la haute main sur toutes les écoles, résoud les conflits et les démêlés des professeurs ou des maîtres, statue sur tout ce qui concerne la méthode, le temps, le lieu de l'enseignement et dispose des places d'instituteur.

ART. 2. — Il demande à chaque alim la liste des étudiants qui suivent ses leçons avec l'indication de leurs pays et veille à ce que leurs noms soient inscrits sur un registre spécial. Il est secondé dans sa tâche par le cheikh de la mosquée El Bahr et par celui de la mosquée Matbouli, les deux lieux où se donne l'enseignement.

ART. 5. — Pour qu'un livre autre que l'un de ceux qui ont été approuvés puisse être étudié, il faut qu'il ait été communiqué au cheikh d'El Azhar de façon que le Conseil de direction puisse être consulté.

ART. 7. — Le jury d'examen sera présidé à Damiette par le cheikh des ulema et composé de quatre ulema choisis par lui après l'approbation du cheikh d'El Azhar et remplacé de même. Si le candidat n'appartient pas au rite chafeite, ce jury doit comprendre un membre de ce rite. Si l'examen a lieu en présence d'un membre du Conseil de direction d'El Azhar, ce membre délibérera avec le jury. On adjoindra au Comité quelques personnes en possession des sciences facultatives sur lesquelles le candidat peut demander à être interrogé.

ART. 8. — Le cheikh des ulema préparera avec le concours des membres du jury les questions sur lesquelles le candidat sera examiné et il l'en informera dix jours avant la date de l'épreuve. Il lui notifiera également l'heure et le lieu de

celle-ci après approbation du jury. Les questions ainsi fixées d'avance seront prises dans des parties déterminées des livres choisis d'avance pour les six principales sciences finales (*makasid*) ainsi que pour les six sciences du moyen (*ouasail*) énumérées après elles.

Pour les trois autres sciences *ouasail*, à savoir : les convenances dans la discussion, la versification et la prosodie, la critique des hadis, on ne puisera pas les questions dans les parties convenues de tel livre, mais on posera à l'étudiant des questions prises au hasard dans cet ouvrage.

Le président fixe, avec l'approbation du Comité, l'ordre et la durée de l'épreuve consacrée à chacune des diverses sciences, il annonce la fin de cette épreuve et le passage aux questions auxquelles la science que le programme place ensuite sert de matière.

Chacun des membres du jury a le droit de questionner le candidat sur chacune des sciences de ce programme, mais il ne peut l'interroger sur une autre science, sauf si l'examen porte sur une des trois sciences susdites dans lesquelles le candidat est interrogé au hasard.

Art. 9. — Au point de vue du résultat, l'examen comporte trois degrés. S'agissant des douze sciences précitées, pour lesquelles des questions sont choisies d'avance dans des livres déterminés, on tiendra compte, en attribuant le degré, de la façon dont le texte du livre est compris, ainsi que de la connaissance de la science dont il traite. S'agissant des trois sciences pour lesquelles les interrogations ne portent pas sur des livres déterminés, on tiendra compte seulement de la possession plus ou moins grande que le candidat en manifestera. Celui qui aura été jugé digne du premier degré, au point de vue de l'intelligence du texte commenté, dans neuf au moins de ces douze sciences, se verra attribuer la première classe. Celui qui aura obtenu le premier degré dans sept de ces sciences au moins, et le second ou le troisième dans les autres, recevra la seconde classe. La troisième classe appartiendra au candidat qui aura obtenu le premier degré dans cinq de ces sciences au moins et le deuxième ou le troisième dans les au-

tres. Il en sera de même de celui qui aura obtenu le second degré dans toutes les matières. Mais les uns et les autres doivent, dans ce dernier cas, posséder les règles des trois sciences pour lesquelles un livre spécial n'a pas été choisi. Faute de quoi, ils seront refusés.

Pour décerner ces différents degrés, les membres du jury statueront à la majorité, la voix du président étant prépondérante en cas de partage. Ils délibéreront secrètement.

Art. 12. — L'examen fini, procès-verbal en sera dressé, signé par le cheikh des ulema et par les membres du comité. Ce document sera adressé au cheikh d'El Azhar, qui remettra à l'étudiant un certificat indiquant la classe dont il aura été jugé digne. Le cheikh des ulema inscrira ce certificat dans un registre spécial et délivrera à l'étudiant une licence d'enseigner.

Art. 13. — La licence d'enseigner à Damiette confère le droit d'enseigner dans tous les lieux d'enseignement d'Egypte, sauf à El Azhar.

Art. 15. — Chaque professeur de Damiette ou de ses dépendances, qui ne jouit pas de la qualité d'alim d'El Azhar, peut demander à être examiné devant le comité de direction d'El Azhar, à l'effet d'obtenir le titre d'alim de cette mosquée et pourvu qu'il satisfasse aux conditions du réglement de cette mosquée.

Art. 16. — Nul ne peut enseigner à Damiette ou dans ses dépendances sans avoir passé l'examen prévu ci-dessus, à moins qu'il n'y ait été autorisé par le Comité de direction d'El Azhar.

Notes diverses sur l'administration des ouakfs par le Directeur général de la comptabilité de l'Etat en date du 14 mars 1903, donnant le budget de l'Université islamique créée par ordonnance du 27 avril 1903 à Alexandrie.

Dépenses concernant le personnel.

Traitement du cheikh el ulema ......L. E.	480	
— de deux commis..............	144	
— d'un conservat[r] de la bibliothèque	120	
Salaires des gens de service..............	102	
	846	846

Dépenses diverses.

Distribution de pain aux professeurs et aux étudiants	1.200	
Achat de livres et de mobilier.............	120	
Allocations aux professeurs..............	2.000	
Frais divers...........................	250	
	3.570	3.570
Total général.............		4.416



TABLE DES MATIÈRES

LIVRE V.

LIVRE VI.

Chambéry. — Imprimerie Vve Ménard.

